

SINTEZE FILOSOFICE

OMUL

*Natură și cultură
Arta digresiunii
Conștiința
Limbajul*

**François Cavallier
Jean-Paul Ferrand
Philippe Ducat
Pierre Magnard**

Colecție coordonată de Jean-Pierre Zarader

BIBLIOTECA

† MĂNĂSTIREA GOLIA
IASI

SINTEZE FILOSOFICE
OMUL

Natură și cultură, conștiința,
limbajul și arta digresiunii

ANTET

© ELLIPSES/Édition marketing S.A.
© Toate drepturile de publicare aparțin editurii ANTET

Redactor: Elena Costache
Tehnoredactare computerizată: Diana Grad
Coperta: Diana Grad

ISBN 973-9241-94-8

Tiparul executat sub comanda nr. 43/1999
la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu nr. 105.
ROMÂNIA



Cuprins

PARTEA I – Natură și cultură	7
Introducere: natura și cultura nu sunt «lucruri»	9
Cultura ca o pervertire a naturii	11
Natura culminează în cultură	22
Care umanism?	32
Concluzie: dincolo de distincție	41
Texte comentate	
Rousseau ■ În căutarea omului natural	42
Kant ■ Natură, cultură și nevoie	44
Merleau-Ponty ■ Omul este inclasabil	46
Levi-Strauss ■ Punctul de îmbinare dintre natură și cultură	48
Heidegger ■ Umanismul, dincolo de natură și cultură	50
Dizertații	
Pluralitatea culturilor constituie un obstacol în calea unității speciei umane?	52
Ce este un om civilizat?	56
Ceea ce este natural are în mod necesar o valoare?	60
Noțiunea de natură umană poate fi periculoasă?	64
Natura își este suficientă?	68

PARTEA A II-A – Conștiința: inconștientul, dorința, pasiunile 73

Conștiința	75
Inconștientul	88
Dorința	98
Pasiunile	108

Texte comentate

Auguste Comte ■ Conștiința	116
Freud ■ Inconștientul	118
Platon ■ Dorința	120
Kant ■ Pasiunile	122

Dizertații

Conștiința de sine datorează ceva prezenței celuilalt?	124
În ce măsură jignește calificarea ființei umane drept inconștientă?	129
Este dorința marca mizeriei umane?	134
Este pasiunea o greșală?	139

PARTEA A III-A – Limbajul 145

Introducere: omul sau creatura vorbitoare	147
Filosofia și limbajul	153
O știință a limbii: lingvistica lui Saussure	163
Fenomenul semnificației	172
Concluzie: limbajul și moartea	182

Texte comentate

Platon ■ Cuvântul viu și scrierea	186
Ferdinand de Saussure ■ Lingvistica și scrierea	188
Henri Bergson ■ Limbajul și înțelegerea	190

Andre Martinet ■ Limba, instrument de comunicare?	192
Jean-Jacques Rousseau ■ Limbajul original	194

Dizertații

Există un limbaj poetic?	196
Oare filosoful se poate mulțumi cu limbajul comun?	201
Ar înlesni o limbă universală depășirea dezacordurilor dintre oameni?	205
Putem vorbi fără să spunem nimic?	210

PARTEA A IV-A – Pascal sau arta digresiunii 213

Omul, acest necunoscut	215
Problema	216
O lume pulverizată	216
Șocul infinitului	217
Demnitatea umană	218
Cele două cărți	218
Disproporția omului	220
Monstru de neînțeles	221
Contradicții	222
Deșertăciunea filosofiei	223
Mizeria și măreția omului	224
Paradoxul uman	225
Natura decăzută	226
Eul este detestabil	227
Obişnuința, «a doua natură»	228
Discursul mașinării	229
Natura pierdută	230
Rățiunea efectelor	231
Dezlegarea enigmei	233
O scriere cifrată	235
O matematică mistică	236

Inima	237
Interioritatea revelatoare	238
Cele trei ordine	239
Trestia gânditoare	241
Cheia cifrului	242
Adam – Iisus Hristos	243
Amorul propriu	245
Un trup plin de membre care gândesc	247
Singularul universal	247
Trupul mistic	249
Cartea deschisă	249
Istoria nemișcată	251
Cauze infime, efecte mari	252
O logică a acțiunii	253
Minunile	254
Un Dumnezeu care se ascunde	255
Suspendarea interpretării	256
Laic și mistic	258

Texte comentate

I – Cine sunt?	261
II – Viața este vis	264
III – Rătăcire	267
IV – Măreție și mizerie	269
V – Disproporția omului	271
VI – Imaginația, stăpâna lumii	274
VII – Inimă și rațiune	277
VIII – Tradiție și lege	280
IX – Despre adevăratul Dumnezeu	282
X – Cele trei ordine	285

Glosare	288
---------------	-----

PARTEA I

Natură și cultură

François Cavallier

Introducere: natura și cultura nu sunt «lucruri»

Ce poate însemna această pereche de termeni și mai ales alăturarea lor? Nu este vorba de doi termeni care ar putea fi definiți în prealabil, separat unul de celălalt, pentru a stabili mai apoi configurația relațiilor dintre ei: dimpotrivă, dificultatea acestei probleme și a importanței sale constă în cuvântul «și», și anume în relațiile existente între natură și cultură. În consecință, nu poate exista doar «o» natură sau «o» cultură: acești doi termeni nu sunt supuși unor determinări fixe. În schimb, în cazul anumitor fenomene ne putem întreba dacă ele țin de natură sau de cultură, dacă sunt mai degrabă naturale sau culturale. Printre aceste fenomene se numără limbajul, societatea, comportamentul etc.

«Natura» și «Cultura» sunt, deci, mai degrabă două puncte de vedere asupra aceluiași lucru, și nu doi poli diferiți. De exemplu, putem studia omul, pe de o parte, din punct de vedere natural: omul este într-adevăr un organism care este supus unor «legi naturale», fizice și chimice, însă, pe de altă parte, omul poate fi considerat și sub aspectul său cultural, în sensul în care comportamentul uman nu se reduce doar la necesități naturale sau instincte, iar omul este și o ființă intelectuală și socială. Nu trebuie, deci, să încercăm să separăm «natura» și «cultura» ca pe două domenii diferite, ca pe două lucruri: «Natura» și «Cultura» sunt două puncte de vedere asupra aceluiași lucru, două orizonturi.

Astfel, cei doi termeni nu trebuie luați în sens propriu, ci figurat. Nu trebuie să analizăm sensul propriu al cuvintelor «Natură» sau «Cultură»: trebuie să cercetăm sensul relațiilor dintre acești termeni, relații care se bazează pe sensul lor figurat. Astfel, distincția «natură/cultură» poate fi înțeleasă ca o metaforă a unei anumite opoziții: mai există și alte metafore care fac referire la această opoziție, precum metafora

calităților «înnăscute» sau «dobândite»: «natura» se poate opune artificialului, istoriei, libertății, rațiunii, termeni care sunt, la rândul lor, alte metafore pentru realitățile la care face referire termenul de «cultură». Fiind metaforică, opoziția «natură/cultură» este prin ea însăși culturală, deoarece este instituită de om. Aceasta comportă două consecințe foarte importante:

► În măsura în care această distincție este culturală, ea duce la o interogație a omului asupra lui însuși: datorită faptului că omul își chestionează propriile obiceiuri, viața și modul de viață, distincția care conține această interogație este culturală.

Urmează procesul de decodare: distincția cu pricina conduce la o mare șovăială umană, care poate fi regăsită în cadrul dubletului natură/cultură, dar și în deosebirea înnăscut/dobândit. Pe de o parte, elementul natural, înnăscut, trimite la ceea ce este Dat, de care trebuie să ascultăm sau cu care ne putem mulțumi. Pe de altă parte, elementul cultural, dobândit, trimite la domeniul a ceea ce este construit sau urmează a fi construit, și anume ceea ce necesită un efort de intervenție și de finalizare. Ce este omul și care este poziția sa? Natura și Cultura sunt, deci, metaforele normelor necesare pentru definirea vieții și a statutului uman.

► Ideea de natură, precum și conceptul de «natură umană» sunt paradoxale deoarece sunt, poate, culturale prin excelență. În acest caz, «natură umană» este ceva natural, dar nu prin intermediul metaforei? Nu este ea oare complet culturală? «Natura umană» nu este naturală decât cu numele? Există oare «natură umană»?

Analizarea acestor probleme ne va conduce mai întâi la examinarea celor două norme: natura constituită în normă (prima parte) și cultura transformată în normă (partea a doua). Astfel, rezultatele acestor cercetări ne vor permite să revenim, în a treia parte, asupra noțiunilor de «natură umană» și de «umanism».

Cultura ca o pervertire a naturii

I – Natura ca normă

În ce condiții putem înțelege cultura ca o pervertire a naturii? Pervertirea sau îndoirea, curbarea sunt termeni care presupun ideea unui drum drept, a unei rectitudini (viața conform naturii) față de care manifestările culturale nu ar trebui să se îndepărteze. Prin aceasta se poate fixa sensul termenului de «natură» și se stabilizează noțiunea respectivă în calitate de *normă**. În acest cadru, «Natura» simbolizează un întreg original, o dimensiune inițială: noțiunea face referire la o stare prealabilă a lumii, visată sau reală.

Dacă ridicăm această noțiune la rangul de normă, o transformăm, implicit, în referință și criteriu. Trebuie, deci, să evaluăm *ceea ce este* prin *ceea ce ar trebui să fie*, în funcție de o «natură» originală și prealabilă. Scopul acestui procedeu este de a denunța evoluția realității ca un rău în raport cu o natură normativă și bună. Prin deducție, putem clasifica în cadrul termenului de «cultură» ansamblul fenomenelor care reprezintă o derivare față de echilibrul original: de exemplu, putem menționa legile, societatea, tehnica și artele. Astfel înțeles, «culturalul» este perceput nu numai ca diferit de «natural», ci și ca opusul acestuia: în acest caz, devine posibilă amalgamarea între «cultural» și «artificial»*.

II – Natură și lege

În acest sens, domeniul legii, în accepția politică a termenului, reprezintă o configurație posibilă a unei sfere culturale. De fapt, legea este ceea ce fixează o normă, o îndatorire a existenței umane și determină practicile inacceptabile sau pe cele care trebuie încurajate. Astfel, legea este normativă; și dacă natura este și ea percepută ca o normă, natura și legea intră în competiție și întrețin relații de opoziție.

În acest context poate fi interpretată intervenția unuia dintre personajele dialogului *Gorgias*, de Platon, și anume Calicles. El se lansează într-o denunțare a legii umane, în contrast cu natura: «Natura și Legea se contrazic de cele mai multe ori», afirma Calicles. Prin această afirmație sunt opuse două ordini: pe de o parte ceea ce este «drept după natură», iar pe de altă parte, ceea ce este «drept după lege». Chiar dacă este departe de punctul de vedere al lui Platon, opoziția citată nu este nouă în Grecia: Antiphon, ca și alți sofisti, afirmase deja că «dispozițiile legii sunt adăugate, dar prescripțiile naturale sunt necesare». Ideea este aceeași: natura reprezintă o ordine originară deviată de lege, care devine astfel o ordine contingentă prin caracterul său secundar și adăugat, având în vedere că ordinea naturală este primară și necesară. Caracterul sacru al legii, în numele căruia Socrate accepta să moară în *Criton*, va fi depreciat în democrația ateniană târzie.

Ce este atunci ordinea naturală? Nici mai mult, nici mai puțin decât domnia pură a forței: natura devine astfel o totalitate de stări fizice, de relații, de fapte. În această ordine naturală, avem de-a face cu domnia celui mai puternic, care acumulează posesiuni, în detrimentul celor mai slabi din punct de vedere fizic. Calicles definește astfel dreptul natural: «Este evident, în opinia mea, că justiția trebuie să consistă în acordarea unui surplus celui mai bun față de cel mai puțin bun, precum și celui mai puternic, în comparație cu cel mai puțin puternic. Este o stare de lucruri omniprezentă, este ceea ce natura ne învață, la toate speciile animale, la toate rasele umane și în toate cetățile. Dacă cel mai puternic îl domină pe cel mai slab și dacă îi este superior, aceasta înseamnă că așa este drept» (*Gorgias*, 483, c-d). Analogia făcută de Calicles între haita de animale și societatea umană este semnificativă: în concepția sa, faptul natural trebuie ridicat la rangul de normă.

În acest sens, Calicles denunță înșelătoria, viclenia infamă reprezentată de legea umană. Aceasta nu este altceva decât viclenia celor mai slabi față de cei puternici: aceștia din

urmă erau superiori prin natură, dar prin cultură (adică prin manifestarea culturală), cei slabi canalizează superioritatea fizică a celor puternici, impunând o definiție a forței care nu mai este fizică și naturală. În această direcție ne putem raporta la Nietzsche, care afirma în *Fragments postume* că «trebuie mereu să îi apărăm pe cei puternici împotriva celor slabi». Am putea, precum Platon, să ne felicităm pentru această răsturnare de situație denunțată de Calicles: miza dezbaterii este de a ști cum trebuie să ne organizăm viața – în funcție de norma naturală sau de cea culturală? Problema «genului de viață pe care trebuie să o trăim» nu se află în centrul dialogului *Gorgias* din pură întâmplare. Această chestiune referitoare la «tipul de viață» ia forma unei dezbateri între cele două norme – măsura și lipsa de măsură: Calicles afirma că omul trebuie să dea frâu liber pasiunilor sale (ceea ce ar constitui viața conform naturii), în vreme ce Socrate afirma că omul trebuie să poruncească pasiunilor (exigența culturală a orientării comportamentului în scopul unei finalități pozitive). Aceste discuții constituie un indiciu că dezbaterea dintre natură și cultură, care apare aici sub forma conflictului dintre natură și lege, ocupă un loc important în interogația umană asupra practicilor omenești.

Distincția dintre natură și cultură prezintă deci, printre altele, o implicație politică și economică: atunci când Calicles afirmă că dreptul natural îl împuternicește pe cel tare să-și însușească totdeauna mai mult, se pune, de fapt, problema repartizării bunurilor. În cadrul acestei distribuții se confruntă două norme: cel puternic trebuie să pună stăpânire pe tot ce poate (*norma naturală*) sau, dimpotrivă, distribuirea menționată trebuie să fie reglementată conform unor criterii care sunt menite să corecteze starea pură de fapt, reprezentată de natură, și care se încadrează în *norma culturală*. Însă Socrate îi reproșează lui Calicles că «neglijă geometria». Aceasta nu înseamnă că acesta din urmă nu ar cunoaște principiile matematice; el omite să coeficientizeze distribuția bunurilor: trebuie să i se dea de mâncare celui mai puternic

sau mai merituos, chiar dacă nu îi mai este foame, sau celui slab, chiar dacă acesta nu o «merită»? Din acest punct de vedere, există două modalități de a considera economia: adeptii teoriei liberale consideră piața, cererea și oferta o realitate naturală, în sensul că aceasta ar aparține ordinii date; ei denunță, în direcția inițiată de Callicles, orice corectare sau tentativă de reglementare (de către Stat, care fixează finalități și legi normative) ca pe o deviere fundamental dăunătoare. Norma existenței, așa cum apare ea în concepția sofistilor, este un adevărat *status quo* al realităților date și al relațiilor de forță; norma enunțată de Platon o constituie Binele spre care tinde orice societate, și anume Dreptatea: această normă nu este fixă, ci trebuie terminată, construită, o finalitate pe care omul și-o impune.

În viziunea lui Callicles, pasiunea dominantă a omului este dorința de a avea mereu mai mult (ceea ce grecii desemnau prin termenul *πλεονεξία*, *pleonexia*). Callicles afirma că aceasta este o pasiune sănătoasă și normală, naturală; viața conform normelor naturale implică, după părerea sa, cât mai puțină intervenție din partea omului, ceea ce persoanele lăse și ipocrite nu au curajul să facă, adăpostindu-se în spatele legii. Însă teoria lui Callicles presupune că dorința de a avea mai mult, *pleonexia*, este cu adevărat o dorință naturală, prealabilă. Această presupunere nu poate fi însă discutată? Dorința de a acumula mai mult nu aparține în exclusivitate grecilor și nu am putea oare discerne, în esența ei, o anumită rivalitate socială, care o transformă într-o dorință culturală? Dorința de a avea mai mult implică posibilitatea unei comparații între ceea ce avem noi și ceea ce posedă ceilalți, de unde rezultă conștientizarea culturală a raportării la celălalt și la societate. Caracteristica naturală a acestei dorințe rămâne, deci, în discuție. În general, putem afirma că ideea unei norme naturale și teoria unei «vieți conform naturii» pot fi ușor contestate (v. teoria lui Nietzsche în subiectul nr. 3).

În consecință, adeptii teoriei conform căreia omul este nevoit să-și adapteze modul de viață la normele naturale trebuie să rezolve o dificultate prealabilă: aceea de a defini clar

termenul de «natură» – cel care dorește să trăiască în armonie cu legile naturii și care denunță cultura ca pe o deviere de la normalitate trebuie să cerceteze în prealabil însăși natura.

III – Natura și societatea

Acest aspect al problemei a fost luat în considerare și de Rousseau: în concepția sa, condamnarea derivatelor culturale este însoțită de încercarea de a face portretul omului natural, liber de orice influență culturală. Natura nu poate fi însă considerată o referință dacă nu este analizată inițial; reflecțiile lui Rousseau încearcă să evidențieze această legătură logică.

Ideea conform căreia cultura, în ansamblul manifestărilor sale, reprezintă o abatere de la vocația naturală și originară a omului este un laitmotiv în opera lui Rousseau, care afirma în *Discursul asupra originii și a fundamentelor inegalității dintre oameni* că «omul care meditează este un animal depravat». Teza este deci clară: omul s-a folosit împotriva naturii de ceea ce Rousseau definește ca fiind însăși esența sa, și anume perfectibilitatea. Aceasta este naturală, dar, în același timp, face posibilă denaturarea; «eforturile orgolioase» (*Discurs despre științe și arte*) ale oamenilor i-au îndreptat spre științe, «zadarnice» prin obiectivele lor și «periculoase» prin efectele pe care le prezintă. Rousseau își continuă rechizitoriul cu «literale și arta», pe care le consideră sursele unui «lux», care este, la rândul lui, rodul trândăviei și al vanității. Pe scurt, prin «degradarea moravurilor» și «coruperea gustului», rezultatele perfectibilității umane au fost însoțite, în opinia lui Rousseau, de un alai de vicii. Observăm că, prin științe și arte, demersul lui Rousseau se îndreaptă în cele din urmă împotriva ansamblului de caracteristici culturale. Acțiunea sa a fost adesea greșit înțeleasă, deoarece a fost considerată o critică a societății, a tehnicii, a științei și artelor ca atare, când, de fapt, el denunță separarea omului de o natură originară. Cititorul nu trebuie să se lase indus în eroare de registrul lexical al purității morale: starea socială reprezintă o perversiune doar prin raportarea la o natură prealabilă și egală, în care omul găsea satisfacerea tuturor nevoilor sale.

Starea socială, de fapt culturală, este susținută de un regim inegalitar. Severitatea cu care Rousseau judecă această stare de lucruri presupune referirea la o stare prealabilă de egalitate, reprezentată de natură. Rousseau condamnă deci societatea în numele acestei naturi invocate în calitate sa de normă. Demonstrația sa încearcă să arate că, dincolo de toată această depravare socială, subzistă o constituție originară care a fost transformată de-a lungul anilor și care trebuie recuperată. Cu alte cuvinte, Rousseau afirmă că elementul natural din ființa umană nu a dispărut complet și că, în consecință, este posibil să adoptăm această natură în calitate de normă. Filosoful încearcă să facă deosebirea între «ceea ce este original și ceea ce este artificial în natura actuală a omului» (v. textul numărul 1). Se pune problema de a ști ce este natura omului, dar și de a afla ce elemente naturale au supraviețuit în «configurația» sa actuală.

Natura căutată de Rousseau este mascată de artificial (socialul) și nu poate fi descoperită decât prin gândire. Starea naturală la care face aluzie Rousseau nu are deci nici o pretenție la veridicitate istorică: ea nu este un moment care aparține istoriei, ci o ipoteză de metodă, care simbolizează o stare zero a societății și a istoriei. Această ipoteză își datorează existența necesității resimțite de Rousseau de a dispune de o normă care să permită distincția între «natura originară» a omului și «natura sa actuală», care este, în dimensiunea sa culturală, depravată și artificială. Dacă omul actual, social – denumit de Rousseau «omul omului» – este depravat, aceasta nu înseamnă că omul natural ar fi un om moral sau, în orice caz, nu în sensul unei doctrine a dreptului și a datoriei. Omul natural este condus doar de dragostea de sine și de milă, două principii care se echilibrează reciproc. El trăiește într-o stare de dispersie, fără limbaj sau război. Inegalitățile și deosebirile fizice există, desigur, și în cadrul naturii, dar ele sunt nesemnificative în raport cu opresiunea și dependența produse de relațiile sociale în starea lor de fapt; *Contractul social* apreciază «pactul fundamental» care «substituie o

egalitate morală și legitimă inegalității fizice instituite printre oameni de natură» (Cartea I, capitolul 9). Natura care este originară într-un sens logic, nu cronologic, a fost înlocuită de sfera culturală, care a transformat inegalitatea într-o instituție ce poate fi răscumpărată prin pactul social.

Rousseau nu predică, deci, o întoarcere la natură, iar meditația sa nu este călăuzită de o nostalgie paseistă: o asemenea revenire în trecut ar fi imposibilă, iar Rousseau o subliniază și el în *Dialogurile* sale: «Natura umană nu regresează niciodată și nu e posibil să revină la timpurile de inocență și egalitate, o dată ce s-a depărtat de ele». Rousseau nu susține deci abandonarea culturii și întoarcerea la natură; el încearcă, pentru a motiva defectele societății, să gândească trecerea de la starea naturală la etapa culturală. Această trecere este concepută de Rousseau ca o articulație logică, în calitate sa de filosof, și nu ca o tranziție cronologică, cum ar face-o un istoric. Rousseau este, în definitiv, un gânditor al culturii care inventează o natură originară pentru a putea judeca cultura.

IV – De ce cultură?

În opera lui Rousseau, trecerea de la natură la cultură, fără a fi încărcată de nostalgie, este o problemă centrală și comportă anumite dificultăți logice. Cum este posibil ca, pornind de la o regulă, de la o normă care exclude din start existența societății, a limbajului și a artelor (pe scurt, a culturii), cum este, deci, posibil ca oamenii altădată împrăștiați să fi parcurs toate etapele necesare pentru a ajunge la forma actuală de organizare socială și culturală? Aceasta este «distanța imensă» dintre regulă și fapt, pe care Rousseau încearcă să o explice.

În acest sens, el face recurs la un expedient: cataclismele naturale îi obligă pe oameni să se regroupeze pentru a putea supraviețui. Să luăm exemplul limbajului pentru a ilustra consecințele acestei ipoteze: sub influența catastrofelor naturale, limbajul trece de la strigătul natural, de la inflexiunile vocii umane la diferitele limbi și, mai precis, la articularea

sunetelor. Acesta este un exemplu pentru trecerea de la natură la cultură și care nu este un salt brusc (iar Rousseau respinge ipoteza lui Condillac, care încerca să demonstreze această teorie). Limbajul satisface unele necesități naturale, dar deoarece este, prin esența sa, perfectibil, omul poate rafina această unealtă și să creeze astfel noi necesități cu ajutorul limbajului; aceste nevoi vor fi din ce în ce mai artificiale și vor accentua treptat caracterul artificial al limbajului: astfel, limbajul trece de la strigătele naturale la articulațiile artificiale, printr-o anumită întrecere primejdioasă între necesități și limbaj. Rousseau ne oferă o imagine a acestei evoluții în momentul în care înfățișează antiteza dintre limbile din Sud – care au un caracter în continuare transparent în raport cu nevoile și care se caracterizează, deci, prin ritm și accente – și limbile din Nord, care se constituie în limbi de raționament. În cadrul limbilor sudice, natura este mai puțin acoperită de straturile culturale decât în dialectele nordice.

Prin analogia cu demersul lui Rousseau, ne putem raporta la numeroasele studii etnologice despre «copiii sălbatici», care au încercat să regăsească în cazurile de copii separați accidental de «civilizație» urmele stării naturale a omului (mitul lui Tarzan se poate înscrie, la rândul lui, în această tentativă). Aceste acțiuni sunt reprezentative pentru contrasensul care pândește în cazul unei lecturi prea puțin îngrijite a operei lui Rousseau. Nimic nu permite, nici chiar în procesul de observare a «sălbaticului», efectuarea unei distincții între factorii naturali și culturali, între elementul înăscut și cel dobândit.

Orice tentativă de a trasa o «linie de demarcație» între cele două categorii de factori (precum meditațiile lui Rousseau sau ale lui Levi-Strauss) trebuie să treacă prin stadiul unei analize pur logice: aceasta este o analiză a originii, a articulației logice, și nu a începutului, adică a punctului de plecare cronologic. Rousseau a utilizat într-adevăr povestirile exploratorilor ca instrumente ale demersului său filosofic, dar nu l-a uitat niciodată pe sălbaticul care a depășit limitele vieții

culturale: între starea naturală și starea de sălbăcie, ruptura culturală este deja un fapt împlinit.

V – *Limitele utilizării naturii în calitate de normă*

Aceste peripeții ilustrează primejdia care apare o dată cu ridicarea naturii la rangul de normă. O asemenea analiză, pe lângă neînțelegerile provocate, prezintă și două tipuri de pericole.

În primul rând, «natura» la care se referă acest tip de analiză este o natură care poate fi gândită, dar nu și observată. Chiar și observarea așa-numiților «sălbatici» nu face decât să o apropie de ideea obiectului său, fără a-i furniza însă un exemplar concret. Natura ca normă rămâne deci doar o idee, deoarece este de negăsit. Este o natură ideală, nu numai pentru că este perfectă, ci mai ales pentru că nu există decât ca idee. Deoarece nu este decât o idee, rolul ei normativ poate fi contestat prin denunțarea conținutului său ca o abstracție mitologică. În acest sens, în *Normal și Patologic*, Georges Canguilhem subliniază iluzia care pândește orice referire la o «vârstă de aur», arătând că regula, norma sunt doar deduse printr-o simplă opoziție simetrică față de ceea ce se dorește a fi denunțat ca un neajuns al societății actuale, al realității prezente. Un rău poate fi constatat și denunțat; dar prin transformarea opusului acestui rău constatat într-o regulă se merge mult mai departe, deoarece realitatea denunțată este prezentată ca rezultatul unei evoluții negative, nu ca un simplu fapt. Printr-un demers care ne amintește de Bergson, Canguilhem denumeste acest fenomen «iluzia retroactivității»: «O anumită vârstă de aur sau un paradis reprezintă figurația mitică a unei existențe inițiale adecvată exigenței sale (...). Aceste două mituri provin din iluzia retroactivității, conform căreia binele originar este răul înăbușit ulterior».

Acuzația este directă: poate că, până la urmă, refugiarea în norma naturală nu este decât construirea abstractă și vidă a reversului unui rău actual; în momentul în care Canguilhem afirmă că acest concept «normează chiar universul discursului

mitic care alcătuiește expunerea propriei sale absențe», el ne sugerează că, în final, norma naturală se reduce la vid, că ea este autoreferențială. Rousseau nu este vizat decât într-o manieră indirectă, iar Canguilhem îi conferă meritul de a nu se fi împotmolit în ceea ce el numește «dorința de regresie integrală» («nici muncă, nici cultură»); dar, într-o arie mai generală, recurgerea la o normă naturală originară aparține domeniului utopiei. Natura este în acest caz doar o idee fără miez, a cărei funcție principală este denunțarea devenirii ca o degradare. În acest sens, dimensiunea temporală este considerată o cantitate neglijabilă și secundară și este eliminată în favoarea unei idei abstracte.

Această primejdie este însoțită de alta: natura considerată normă poate provoca aspecte negative dacă are un conținut abstract și mai ales arbitrar. Tot ceea ce nu se încadrează în norma naturală va fi etichetat astfel drept «anormal», ceea ce va favoriza infamia. De exemplu, conceptul de «monstru» definește ceva ce contravine naturii și, prin urmare, «anomalie» este înfierată de disprețul public și eliminată. În numele naturii, toți cei care nu se identifică cu o idee adoptată arbitrar pot fi eliminați și calificați drept trădători și dușmani; acesta este cazul nazismului, a cărui misiune era distrugerea celor care nu se încadrau în parametrii modelului «arian», sau al regimului comunist, ce încerca să epureze societatea de persoanele care contraveneau ideii de «homo sovieticus».

De asemenea, și în domeniul moravurilor, ideea de natură ca normă slujește la respingerea unor comportamente considerate antinaturale: de exemplu, homosexualitatea nu este acceptată deoarece este etichetată ca o anomalie contra naturii, sub pretextul ipocrit că ea împiedică reproducerea speciei (ceea ce implică faptul că cenzorii respectivi rezervă sexualitatea doar pentru reproducere). Anumite practici sunt, deci, condamnate în numele unei concepții culturale asupra naturii, și nu a naturii ca atare. Astfel, norma naturală devine o simplă convenție ideologică retrogradă, care acționează ca un simplu reactiv: natura este doar un stindard în numele

căruia este condamnată cultura. După cum afirma și Roland Barthes în opera sa *Mitologii*, respingerea culturii ca o «boală» este un simptom care indică fascismul. Oamenii ar trebui să se alarmeze atunci când noțiunea de natură este considerată un paravan pentru exaltare și tinde să desemneze cultura celuilalt drept o deviere patologică.

Rezultă că noțiunea de «natură», precum și cea de «natură umană» trebuie să fie privite cu grijă, deoarece pot deveni primejdioase dacă sunt transformate în norme și folosite de cine nu trebuie. În plus, cultura nu poate fi denunțată în numele naturii decât prin omiterea timpului care a făcut posibilă evoluția omului până la starea lui culturală. Aceste concluzii indică faptul că noțiunea de cultură nu este, poate, pervertirea unei naturi originare.

Există, deci, două norme care se îmbină pentru a determina viața și statutul omului: norma naturală și cea culturală. Analizele înfățișate în capitolul anterior favorizau norma naturală în detrimentul normei culturale. Aceste analize porneau de la ideea conform căreia e posibil ca natura să aparțină ordinii de drept, în sensul în care trimite la anumite principii care reglează viața. Am prezentat limitele și pericolele acestei presupuneri, care trebuie deci corectată: natura ar putea fi domeniul simplului fapt, nu al dreptului. Adoptarea acestui postulat opus modifică radical statutul culturii.

I – Cultura ca normă

Dacă termenul de «natură» nu mai desemnează decât un ansamblu de fapte, și nu starea dată a relațiilor fizice, rezultă că noțiunea de natură nu mai este suficientă pentru motivarea și explicarea sortii și finalității umane. Dimpotrivă, omul își poate cuceri caracterul uman cu ajutorul culturii, smulgându-se din cadrul naturii și depășindu-și simplul statut biologic.

În sensul său actual, «cultura» desemnează un ansamblu de cunoștințe și de stagii de «ucenicie» care reprezintă ridicarea omului dincolo de simpla natură. Astfel, ideea clasică de educație afirmă că orice copil trebuie ajutat să evolueze de la natura al cărei prizonier este inițial până la stadiul de cultură; aceasta explică disprețul față de copilărie, care este considerată vegetativă și lipsită de orice interes, deoarece a fost mult timp asimilată cu domnia absolută a elementului natural, cu o stare care făcea imposibil accesul la cultură. Nu din întâmplare, Rousseau a fost primul mare filosof al copilăriei. Astfel, putem găsi o altă ilustrare a acestui sens curent în ideile de ucenicie și de formare, ca și în romanele de

inițiere în care tânărul erou, naiv și încă în stadiul de «natură», trebuie să treacă prin cruda experiență a vieții pentru a-și descoperi adevărata identitate. Prin intermediul sensului curent al termenului de «cultură», care trebuie însă depășit, putem înțelege modalitatea prin care cultura poate accede la rangul de normă.

Cultura, ca și munca, este în același timp o acțiune (actul de a cultiva sau de a se cultiva), dar și rezultatul acestei acțiuni (cultura ca stare, când se spune despre cineva că este cultivat). Accentul trebuie să cadă asupra acestei a doua dimensiuni: cultura este orizontul umanității realizate, ideea asimptotică (în sensul în care țelul nu este atingerea acestei stări, ci mai degrabă apropierea, tinderea umană către ea) a ansamblului de finalități indicate.

Exemplul analizei kantiene poate fi înscris în acest context. În teoria sa asupra moralei, Kant se bazează pe distincția dintre natură și rațiune, apropiată de diferențierea prealabilă a naturii și a culturii. Natura poate fi redusă la un mecanism, la niște simple legi mecanice; ea este ansamblul fenomenelor determinate de legi. Cel care se lasă condus de natură și a cărui voință este preocupată doar de nevoi, de plăceri sau de dureri este descris de Kant ca fiind supus heteronomiei*: cu alte cuvinte, este dominat de natură. Dimpotrivă, subiectul autonom*, care nu este sclavul predispozițiilor, este definit ca o ființă a cărei voință ascultă doar de rațiune, singura autoritate capabilă să emită legi universale. Cultura apare aici ca o sferă a rațiunii umane, în opoziție cu natura, care nu este decât starea dată a ființării: în acest sens, cultura se prezintă ca o normă.

Omul este deci confruntat cu două finalități: în primul rând, există fericirea, care se reduce, în concepția lui Kant, la anumite considerații asupra plăcerii și a suferinței și care e inclusă în domeniul naturii și al instinctului. A doua finalitate, care trebuie să instituie prin deducție adevărata finalitate umană, este dezvoltarea completă a rațiunii în cadrul speciei. Această finalitate este prezentată ca fiind superioară precdentei și chiar ca o condiție necesară pentru realizarea ei.

Cultura nu se mulțumește, în consecință, să se substituie naturii, ci o transformă pe aceasta din urmă în subordonata sa, un instrument necesar pentru a se realiza (vezi textul nr. 2). «Cultura» este astfel marca activității prin care omul își atribuie finalități care depășesc satisfacerea imediată a exigențelor naturii. În *Critica puterii de judecată*, Kant definește cultura în următorii termeni: «Cultura este trezirea într-o ființă rezonabilă a aptitudinii generale necesare pentru împlinirea scopurilor care o atrag».

Dacă definim cultura ca o aptitudine necesară pentru producerea finalităților de către un subiect, rezultă că ea este chiar norma către care trebuie să aspire atât omul, cât și natura. Pentru animale, natura a desemnat o altă finalitate: reglementarea instinctivă a vieții. Dar omul este superior animalului – el își «fabrică» propriile finalități și pune natura în slujba lor. În acest sens, dezvoltarea completă a rațiunii în cadrul speciei este și o finalitate a naturii, cu alte cuvinte finalitatea pe care omul o distribuie naturii: «Natura se poate conforma acestei finalități care îi este exterioară, iar în acest caz, aceasta devine propria sa finalitate ultimă», afirma Kant în același pasaj. Dacă suntem de acord cu afirmația conform căreia cultura constituie orizontul teleologiei* naturii, rezultă că omul atribuie această finalitate naturii. Însă, în analiza kantiană, cultura se realizează în opoziție cu natura.

În analiza efectuată de Kant, cultura furnizează norma, iar omul își cucerește umanitatea culturală prin desprinderea de natură. Kant consideră deci că omul este o ființă profund culturală, o ființă de cultură. Însă statutul acestei distincții se menține echivoc. De fapt, cultura nu se opune cu adevărat naturii, deoarece ea apare ca o finalitate a acesteia (la început externă și impusă). Rezultă că, la urma urmei, cultura nu este opusul naturii, ci ea se dorește a fi orizontul său final.

Paradoxul care poate apărea în acest caz poate constitui fundamentul insidios al unei noi «naturi»: totul se desfășoară ca și cum cultura ar tinde către această stabilitate recurentă, care o poate institui în calitate de natură.

II – Contaminarea culturală

Se întâmplă ca tocmai acele comportamente umane ce ar putea fi caracterizate drept culturale prin excelență să constituie o întoarcere la natură. Acesta este cazul tradiției, deoarece orice cultură este o întrepătrundere de tradiții. Originea acestora este obligatoriu culturală, ca de exemplu în cazul tradiției religioase. Dar, în mod paradoxal, sensul și conținutul tradiției se eclipsează cu timpul, în favoarea formei pure a tradiției, reprezentată de frecvența sa liniștitoare.

Astfel, imaginea concretă a lui Iisus Hristos nu constituie decât o parte infimă a sărbătorilor de Crăciun, ceea ce nu ne împiedică totuși să celebrăm acest moment al anului. Acest exemplu indică faptul că tradiția își uită adesea originile, iar funcția sa esențială este păstrarea unei identități, chiar dacă aceasta este vidată treptat de sens. Conform afirmațiilor lui Blanchot din *Conversația infinită* (Gallimard, 1969, pag. 460), tradiția este o «amintire fără amintire a originii», o memorie fără conținut, care ni se pare naturală, deși este un rezultat cultural. O analiză asemănătoare a obișnuințelor ne-ar putea demonstra că esențialul nu rezidă în configurația acestei obișnuințe, ci în faptul că posedăm un anume obicei: cel care s-a obișnuit cu o anume realitate nu mai știe (și poate nu a știut niciodată) de ce a adoptat o anumită obișnuință. În cadrul obișnuinței, problema sensului atribuit unui conținut (deoarece nu există, de exemplu, nici un motiv logic pentru fumat sau pentru roaderea unghiilor) pare superfluă în comparație cu necesitatea regularității și repetiției (cel care fumează sau își roade unghiile îndeplinește acest ritual fără a fi conștient și simte nevoia de a continua fără a-și pune vreo întrebare referitoare la natura acestui obicei).

Înțeleasă în acest sens, și anume al căutării de către om a unei regularități liniștitoare prin reperele și manifestările sale de identitate (deoarece nu degeaba suntem dependenți de obiceiurile și tradițiile noastre), cultura prezintă paradoxul unei naturi de substituție, o natură construită. În opera sa *Despre obișnuință*, Ravaisson arată că «prin însușirea sa de a

descinde gradat din zonele cele mai clare ale conștiinței, obișnuința aduce cu ea lumină în adâncimea și în noaptea sumbră a naturii. Este o natură dobândită, o natură secundară, care își găsește motivația în natura primitivă, singura care o poate dezvălui înțelegerii umane». În definitiv, prin obișnuință, spiritul uman revine la materie, iar cultura se întoarce la natură prin mecanizare și prin pierderea conștiinței. Dar această a doua natură nu este complet desprinsă de natura primitivă; am putea spune chiar că natura secundară este poate singura natură sau unica expresie a naturii primare care nu poate fi deslușită. Chiar termenul de «natură», în utilizarea sa curentă, este purtătorul acestei ambiguități: «natura» unui lucru nu are de cele mai multe ori nimic natural, în sensul propriu al cuvântului, ci reprezintă doar ansamblul caracteristicilor recurente care stau la baza definiției acelui lucru.

Rezultă că norma culturală, în loc să depășească natura, se unește cu ea. Astfel, unul din filmele recent regizate de Woody Allen, și anume *Soți și soții*, este străbătut de ideea conform căreia «viața este o copie a televiziunii de proastă calitate». În cadrul dialogului dintre artă și realitate, este posibil ca arta să primeze: poate că realitatea este cea care imită arta, și nu invers. Viața nu imită neapărat televiziunea de proastă calitate: ea poate copia și cinematograful, însă sensul acestei afirmații constă în faptul că arta este «rezervorul» practicilor umane și, prin urmare, un referent posibil pentru analizele noastre asupra nouă înșine: expresia lui Proust («viața adevărată este literatură») exprimă aceeași răsturnare de situație. Faptul că un sărut dintr-un film hollywoodian sau o melodramă semnată Marcel Pagnol pot deveni norme pentru evaluarea actelor omenești cotidiene reprezintă un indiciu că întregul cultural a devenit natură, în sensul a ceea ce prezintă în calitate de ansamblu al datelor și al posibilului în domeniul practicilor umane. Există astfel o contaminare a naturalului de către cultural, ceea ce face ca un fotbalist care marchează un gol să-și ridice brațele într-un gest considerat natural.

Conduitele umane pot fi deci înțelese ca instituții: unii filosofi, precum Merleau-Ponty, încearcă să demaște prin reflecțiile lor aspectul în aparență natural al comportamentelor umane, reduse de scriitor la gradul de convenții; el demonstrează că, pentru a-și exprima furia, un occidental va bate din picior, dar un japonez va surâde. În același mod, Durkheim demonstrase, în *Formele elementare ale vieții religioase*, că «doliul nu reprezintă o reacție naturală a sensibilității private, atacată de o pierdere crudă; el este, de fapt, o obligație impusă de grupul social». În acest caz, unele aspecte comportamentale care la prima vedere par spontane ar putea constitui convenții instituite.

Natura devine deci un element care nu mai are nimic natural, deși aceasta este utilizarea curentă a termenului. În proverbul «alungă naturalul, și va reveni în galop» nu este vizată natura ca atare, ci necesitatea umană de a institui baze recurente și sigure, pe care le numim uneori propria «natură». Dacă în acest sens orice normă a vieții umane poate tinde către ridicarea sa la rang de natură, sau dacă termenul de «natură» se acordă în mod spontan cu orice normă de acest tip, rezultă că o distincție între natură și cultură care ar provoca o înfruntare între cele două noțiuni riscă să creeze un impas: trebuie, deci, să depășim faza de luptă pentru supremație dintre natură și cultură, pentru a încerca unirea lor.

III – Către o îmbinare a naturii și a culturii

O asemenea idee este posibilă datorită spectacolului vieții: copacul din parc este un arbore, o entitate vegetală, supusă legilor biologice; dar, în același timp, cel care l-a plantat, care îl udă și îl îngrijește constituie și el o parte importantă a existenței acestui copac. Rezultă deci că îmbinarea dintre natură și cultură poate fi găsită în acest dialog dintre om și natură.

În analiza efectuată asupra noțiunii de natură (*Fizica*, capitolul X, paragraful 192), Aristotel se oprește asupra patului, obiect non-natural. Natural este doar ceea ce își află

principiul și finalitatea în sine însuși. Patul este un exemplu bine ales: nu există paturi care să nu fi fost create de un meșter sau care să nu fi avut la bază proiectul cultural de a concepe și a utiliza un pat. Prin aceasta, patul își are finalitatea în afara sa, și nu este deci un obiect natural. Însă nu e mai puțin adevărat că patul are ceva în comun cu natura prin el însuși (lemnul constituie natura patului) și prin finalitatea sa (dormitul). Natura nu este absentă nici chiar în obiectele artificiale.

Prin extensie, putem aplica această teorie și în domeniul tehnicii în general: în concepția lui Aristotel, tehnica este ceea ce imită natura, prelungind-o și desăvârșind-o. Cu alte cuvinte, tehnica ajută natura să actualizeze ceea ce aceasta din urmă nu poate actualiza de una singură. Tehnica este deci una dintre activitățile cu ajutorul cărora putem înțelege că sfera naturală poate să prelungască, să completeze natura, și nu să o pervertească sau să o depășească. Opoziția dintre natură și cultură, încercarea de a stabili care dintre ele trebuie să constituie o normă pentru cealaltă sunt înlocuite cu posibilitatea unei articulări, a unei convergențe a celor două noțiuni.

Prin elementul tehnic înțelegem modalitatea prin care cele două norme, a unei naturi date și a unei naturi construite, pot deveni complice: obiectul tehnic aparține domeniului cultural deoarece nu a fost produs doar de natură, însă, pe de altă parte, el presupune cunoașterea legilor naturale, pe care le și aplică. Orice produs tehnic implică, în consecință, supunerea față de cauzalitatea naturală.

Aceasta nu semnifică totuși că natura este stăpâna absolută a culturii: dimpotrivă, cultura – adică spiritul și conștiința – transcende domeniul natural și comportă o devenire proprie, supunându-se trecerii la natură, prin intermediul unui tertip. Inițial, în prima fază a relației dintre om și natură (analizată de Habermas și Hegel), subiectul trebuie să se supună puterii naturii exterioare. Astfel, el trebuie să adopte statutul de obiect, să coboare la nivelul naturii. Șiretenia subiectului

constă în abilitatea sa de a determina natura să muncească în locul său, prin intermediul uneltelor și al tehnicii. Prin această acțiune, conștiința se transformă în conștiință cultivată, iar cultura se poate realiza: conștiința înfruntă natura prin chiar experiența sa în domeniul proceselor naturale. Cultura, prin urmare, devine ea însăși datorită dialogului tehnic purtat cu natura: putem fi deci de acord cu Habermas (în *Tehnica și știința ca «ideologie»*, colecția «Tel», Gallimard, pag. 187) în definirea culturii ca «ansamblul modalităților prin care putem dispune tehnic de natură». Prin această definiție, Habermas face distincția între demersul kantian și cel hegelian: «eul cultivat este conceput de Hegel ca un rezultat, iar Kant îi atribuie o aptitudine pentru activitatea instrumentalistă». Prin diferența afirmată între Kant și Hegel, se face referire la modificarea din statutul culturii. În opinia lui Hegel, cultura nu este o normă ce trebuie construită, ca în teoria lui Kant, ci un rezultat sau, cu alte cuvinte, rodul unei deveniri, ceva care a fost construit.

În opera lui Hegel, cultura apare ca rezultatul unui proces la care ia parte și natura; din această perspectivă, concepția lui Hegel neutralizează tensiunea existentă între cei doi termeni și se constituie într-un raționament de imbinare și reciprocitate. Desigur, există o distincție între Spirit și Natură, dar nu printr-o opoziție rigidă: cei doi termeni apar într-un context aflat mereu în mișcare, evolutiv, și ambii reprezintă momentul unei deveniri.

În idealismul* absolut profesat de gândirea hegeliană, Spiritul este unicul investit cu aspectul de realitate palpabilă. Natura se prezintă deci ca o non-ființă, un aspect negativ, celălalt, Ideea («natura este, de fapt, ideea sub forma alterității», afirma Hegel în *Enciclopedia științelor filosofice*, II, *Filosofia naturii*, pag. 238). Ea este un moment, un stadiu de existență al Spiritului, în sensul că ea reprezintă Ideea care există pentru sine, sub forma unor existenți separați. În această direcție, natura reprezintă Ideea alienată în materie. Natura nu poate accede la adevărata sa identitate decât prin

depășirea caracterului imediat și a limitelor statutului său primar; același lucru este valabil și pentru Spirit: Natura și Spiritul sunt fiecare un moment din devenirea celuilalt.

Astfel, pentru a deveni sine însuși, Spiritul trebuie să îndure această trecere prin negativ, prin ceea ce este Opusul său, celălalt; prin viclenia tehnică evocată mai sus, Spiritul își găsește adevărata identitate după testul de confruntare cu negativul. Într-o asemenea accepție, Natura și Spiritul se constituie în momente unul pentru celălalt, în cadrul unei deveniri dialectice, alcătuită din relații reciproce. Hegel stabilește în final o unitate dialectică între natură și spirit, de unde rezultă că unul se identifică cu celălalt. Aceasta nu înseamnă că există o echivalență între cele două noțiuni, ci că cea de-a doua este condiția primei.

IV – Geniul ambiguității

Dincolo de particularitățile analizei hegeliene, putem reține ideea conform căreia intervenția culturii este caracterizată prin viclenie. Orice tip de viclenie constă în amânarea satisfacerii unei dorințe în scopul de a o satisface mai bine (astfel, vulpea din fabula lui La Fontaine preferă să-l flateze pe corb pentru a obține întreaga bucată de brânză, în loc să se aleagă doar cu câteva firimituri). Viclenia se sustrage dependenței față de nevoie, dar nu poate evita nevoia însăși: în acest fel, nevoia este mai bine satisfăcută, iar brânza vulpii, chiar dacă este dobândită printr-un subterfugiu cultural, rămâne totuși hrană.

Natura și cultura sunt deci prezente împreună în ter-tipuri și devin chiar de nedespărțit. Pentru a extinde această consecință în domeniul umanului, putem afirma că specificitatea omului nu mai este, poate, doar cultura, ci mai degrabă ireductibilitatea conduitei umane la ordinea naturală, dar și culturală. Atunci când Merleau Ponty evocă (vezi textul nr.3) «un fel de evadare» și «un geni al echivocului», în calitate de definiții posibile ale omului, el exprimă în același timp dubla apartenență, dar și ireductibilitatea omului la natură și

la cultură. În *Structura comportamentului*, înainte de a trage concluzii asupra ordinii fizice, vitale și umane, Merleau Ponty (colecția «Quadrige», P.U.F., pag. 196) debutează prin clarificarea noțiunilor de natură și cultură, ambele de negăsit și ideale (în sensul în care nu sunt decât idei) și care nu pot fi deci înțelese separat: «Dacă preținsele instincte ale omului nu există în afara dialecticii spirituale, această dialectică nu poate fi nici ea concepută separat de situațiile concrete prin care ia ființă». Nu există natură fără cultură, și nici cultură fără natură: pentru a relua registrul eludării și al echivocului, putem spune că omul este cel care se află acolo unde nimeni nu se așteaptă, că este cultural în natură și natural în cultură. Pe scurt, ambiguitatea care domnește în relațiile dintre natură și cultură devine astfel o trăsătură constructivă în definiția omului: omul este o ființă care se slujește de tertipuri.

Mai pe larg, rezultă o confuzie în chesiunea normei existenței umane; în sistemul hegelian, norma existenței umane dispare în același timp cu opoziția plată dintre natură și cultură. Dacă natura și cultura nu pot fi deosebite, omul se definește prin ireductibilitatea sa la ambii poli. Tematica «ter-tipului», pe care am analizat-o în paginile anterioare, este astfel dezvoltată: viclenia umană nu constă doar în înșelarea naturii, ci și în sustragerea ființei umane de la orice caracterizare fixă și definitivă. Registrul eludării, al echivocului și al ambiguității simbolizează faptul că omul nu are o poziție atribuită, iar problema statutului uman și a normei vieții omenesti este imposibilă în sensul în care omul însuși li se sustrage în permanență.

Problema normei și a poziției umane devine mai dificilă atunci când distincția se atenuază, ceea ce constituie un indiciu pentru situarea mizei ridicate a acestei distincții în chesiunea «naturii umane»: această problemă, precum și chesiunea umanismului vor constitui obiectul analizei noastre din paginile care urmează.

După cum am demonstrat, distincția dintre natură și cultură se bazează pe definirea poziției omului, a specificității sale. Încercând să descopere acest statut, omul speră să identifice și normele conform cărora trebuie să trăiască. Această căutare a caracterului specific uman se numește umanism: există deci o legătură între umanism și distincția natură-cultură.

Distincția natură-cultură este, fără îndoială, ceva mai mult decât un simplu instrument pus în slujba umanismului: poate că ea este chiar materializarea acestuia. Oare dificultățile întâlnite în încercarea de a face deosebirea dintre natură și cultură și în alt mod în afară de limbaj lasă loc unui umanism coerent? Greutatea acestei întrebări apasă asupra noțiunii de «natură umană».

I. Nu există natură umană

În considerațiile sale asupra statuii lui Glaucus, Merleau-Ponty demonstrează acest lucru: în cadrul ființei umane nu există o suprapunere de straturi, natural și cultural. Trebuie deci să ne mulțumim cu ideea că natura și cultura sunt ireductibile una la cealaltă, fără însă a putea fi separate, despărțite pentru o analiză amănunțită.

Metafora geologică indusă de textul din *Fenomenologia percepției* merită să fie dezvoltată: deși nu există două straturi, două păaturi separate, există totuși o «sedimentare», un depozit cultural. Cultura este, deci, reperabilă, dar nu și separabilă, căci, chiar dacă o putem desemna, nu putem să o reconstituim sau măcar să ne imaginăm absența ei. În problematica noastră, natura trimitea la ceea ce este dat, iar cultura la ceea ce este construit; datorită primelor analize, putem merge mai departe și să afirmăm că natura face referire

la ceea ce este dat, dar non-construit, iar cultura – la ceea ce este dat și construit, dacă riscăm acest paradox aparent; deoarece faptul cultural sedimentat este deja prezent pentru noi, dintotdeauna (este dat, ca și limba maternă), dar nu a fost mereu prezent (a fost construit).

Astfel funcționează noțiunea de limbaj în opera lui Merleau-Ponty, în calitatea sa de cel mai semnificativ exemplu al naturii. De fapt, «dintre toate operațiile expresive, doar cuvântul este capabil să sedimenteze și să constituie o achiziție intersubiectivă» (*Fenomenologia percepției*): în limbaj, achiziția se constituie într-un fapt dat. În opinia hermeneuților culturii umane, aceasta acordă limbajului un statut special. Rousseau ridicase deja limbajul la rangul de punct central în cadrul trecerii de la natură la cultură, iar Merleau-Ponty se înscrie în aceeași direcție. Era, deci, logic ca antropologia*, prin vocea lui Levi-Strauss, să îi confere și ea limbajului un statut privilegiat.

În *Conversațiile* sale cu Georges Charbonnier, Levi-Strauss investește limbajul cu titlul de punct de trecere de la natură la cultură. Strauss pleacă de la definirea naturii drept «ceea ce este în noi prin ereditatea biologică» și de la definirea culturii ca «deprinderile sau aptitudinile învățate de om în calitatea sa de membru al unei societăți» și conchide că limbajul articulat este semnul cel mai reprezentativ al culturii. «Aici are loc cu adevărat saltul», afirmă el: limbajul nu mai este considerat doar una dintre caracteristicile culturii, ci chiar vehiculul tuturor celorlalte. «Saltul» la care Levi-Strauss face referire ar putea provoca o neînțelegere: el presupune nu atât o discontinuitate între natură și cultură, ci mai degrabă ireductibilitatea la natură. În opinia lui Levi-Strauss, la persoana care vorbește, procesul de cultură a pornit și nu există o cale de întoarcere, deoarece limbajul nu este cultural doar prin sine însuși. Limbajul este cea trăsătură a culturii care le presupune și le conține pe celelalte. De exemplu, putem considera că teoria analitică a limbajului emisă de Austin (printre alții) arată că omul poate acționa prin limbaj, și anume într-o

manieră fundamental culturală. Căsătoria este înfăptuită prin rostirea cuvântului «da» și, în acest caz, limbajul echivalează cu acțiunea.

Natura și cultura nu sunt deci două ordine discontinue, ci sunt marcate, în multe privințe, de continuitate. Demersul lui Levi-Strauss nu intenționează să arate o ruptură și un salt, ci o continuitate și o îmbinare. Cu 11 ani înainte de *Convorbirile* cu Georges Charbonnier, într-un studiu dedicat *Structurilor elementare ale înruderii*, Levi-Strauss emite teoria referitoare la îmbinarea, articulația naturii și a culturii. La acea dată, el propunea o nouă definiție: este natural ceea ce este universal și spontan (vezi textul nr. 4) și este cultural tot ceea ce este normativ, relativ și particular. Levi-Strauss face referire la interzicerea incestului, care ar aparține ambelor ordine: ea este în același timp un *fapt* și o *regulă*, deoarece este singura regulă care este universală. Prin acest «nod» de articulare apare, implicit, o continuitate între natură și cultură, deoarece această normă de interzicere a incestului este totodată naturală (fiind universală) și culturală (prin faptul că este normativă și indică posibilitatea unei pedepse).

Dacă urmărim acest raționament, rezultă că omul este totodată o ființă complet naturală, dar și culturală. Pentru a ne sprijini teoria, putem apela la comportamentul uman: practicile omenești trimit atât la natural (universalul necesar și spontan), cât și la cultural (relativul intersubiectiv și construit). Când mâncăm, de exemplu, satisfacem o nevoie naturală și necesară de alimentație. Dar această nevoie este satisfăcută dincolo de granițele necesarului: plăcerea asociată gustului este de ordin cultural, în măsura în care nu este reductibilă la satisfacerea nevoii: în acest sens, unii oameni preferă sarea în locul zahărului și carnea în locul peștelui... Acest aspect cultural nu funcționează doar ca un adaos: nici nu ne putem imagina cum ar fi dacă ne-am hrăni doar în funcție de necesități. În consecință, naturalul și necesarul sunt prezente fără a putea fi însă reperabile în mod distinct. Putem înțelege, poate, mai bine dacă ne referim la domeniul sexual: acesta este în mod evident legat de natură prin

noțiunile de reproducere și in-stinct, precum și în măsura în care provoacă fenomene fiziologice, dar în același timp nu există nici un comportament sexual uman care să nu fie conectat cu fantezmele, pudoarea sau dorința, iar acestea sunt elemente fundamentale culturale și intelectualizate. Plăcerea sexuală este atât un eveniment psihologic, cât și o realitate biologică. Prin această dublă analiză înțelegem că elementul de legătură dintre natură și cultură acționează și între dorință și nevoie: ambele dimensiuni sunt solidare și inseparabile în cadrul destinului uman.

În consecință, studiul specificității umane se lovește de un impas. Totuși, termenul de natură umană este foarte popular și desemnează o tentativă de a fonda definiția omului pe o bază naturală, de a o introduce în natură. Dacă ținem cont de analizele precedente, trebuie să afirmăm că o asemenea tentativă este sortită eșecului: omul nu poate fi definit în funcție de natură decât într-o manieră pur retorică. Din această perspectivă, nu există o natură umană sau, în orice caz, această natură nu comportă nici un element natural în sensul propriu al termenului: natura nu mai constituie deci un substrat atemporal, dacă încercăm să reglăm problema raporturilor dintre natură și cultură. Sensul termenului de «natură» este într-o oarecare măsură deviat în momentul în care intră în componența expresiei «natura umană»: cuvântul «natură» devine o metaforă a esenței, depășind stadiul de substrat biologic: termenul însuși devine cultural. Și, de fapt, această căutare a omului, încercarea sa de a-și găsi propria identitate normativă comportă toate semnele culturii: în ipostaza de rezultat al căutării de sine a omului, noțiunea de «natură umană» este, deci, clar culturală.

Dar este posibil ca acest concept să nu aibă în vedere natura. Poate că scopul său nu este de a regăsi natura, ci de a descoperi, pentru ființa umană, o bază stabilă și universală de definiție, fie ea naturală sau nu. În acest sens, ideea de «natură umană», precum și distincția natură-cultură sunt depozitarele unei mize care trebuie descifrată în sensul propriu al termenului: revelarea a ceea ce este savant disimulat.

II – Ceea ce disimulează distincția

Însăși trasarea unei legături între natură și cultură, căutarea punctului de îmbinare a acestora sau evaluarea relației dintre ele dovedește existența unei interogații a omului asupra lui însuși. Distincția între natură și cultură, indiferent de interpretarea conferită ei, constă implicit în sublinierea existenței unei specificități și valori umane, care sunt accentuate înainte chiar de a fi determinate. Această specificitate a ființei umane poate fi definită ca o ascensiune la cultură, ca o artă a ambiguității sau chiar ca refuzul culturii; indiferent de modalitatea de definire, valoarea statutului uman este exacerbată și proclamată, cu alte cuvinte, conținutul analizei este influențat.

Nu este, prin urmare, exagerat să considerăm că distincția natură-cultură are înainte de toate o anumită funcție: ea afirmă valoarea omului. Din acest punct de vedere, se poate regăsi o reformulare caracteristică a distincției menționate prin deosebirea, conexă, dintre natură și istorie; această opoziție clasică se bazează pe temporalitatea repetitivă și ciclică (și anume natura), percepută în antiteză cu temporalitatea capabilă de progres, în cadrul căreia nu totul este reglat dinainte (istoria). Dacă acceptăm să opunem aceste două tipuri de temporalitate și dacă utilizăm termenul de «istorie» doar pentru evenimentele umane, excluzând natura, suntem motivați de afirmarea unei valori: libertatea umană. Și dincolo de acest aspect, antiteza indică voința de supravvalorizare a omului, în calitatea sa de conștiință de sine ireductibilă la ordinea naturală. Opoziția natură-istorie ne înfățișează, din acest punct de vedere, o altă fațetă a distincției natură – cultură, afirmând că omul nu este (sau cel puțin nu complet) supus naturii, considerată un instrument de constrângere al fatalității implacabile. De altfel, «științele umane» s-au dezvoltat pornind de la un protest viguros (emis de Dilthey, care este caracterizat în general drept un «filosof al culturii») împotriva unui imperialism al scientismului care ar intenționa să reducă dimensiunea umană la statutul unui

mecanism natural: omul se afirmă ca libertate în cadrul istoriei, nu în natură.

Elementul suplimentar inclus în distincția dintre natură și cultură constă în căutarea unei unități a ființei umane. Prin afirmarea acestei distincții, ne întrebăm, implicit, dacă omul aparține mai mult naturii sau culturii, și prin aceasta încercăm automat să realizăm o sinteză, o unitate. Din acest punct de vedere, opoziția citată arată dificultățile întâlnite de om în căutarea unității sinelui. Prin emiterea distincției natură-cultură căutăm unitatea și admitem dificultatea în același timp. Ideea de umanitate se dorește mereu a fi generală, chiar dacă, în descrierea sa, este adesea particulară. De exemplu, Montaigne regăsește omul în general pornind de la proiectul unei cufundări în sine însuși, dar La Bruyere, care tinde să desemneze generalitatea umană, se cantonează la un tip cultural foarte restrâns. Însă problema este rezumată cel mai bine de Montesquieu, în opera sa *Scrisori persane*: concepția unui persan imaginar asupra Parisului din acea epocă (sec. XVIII) vizează unitatea omului și are ca punct de plecare alteritatea inițială. În acest caz, unitatea omului nu trebuie înțeleasă în afara unității oamenilor sau dincolo de unitatea speciei umane.

Unitatea umană poate fi stabilită pe o bază biologică recunoscută universal, dar acest fundament prezintă dublul inconvenient al reductibilității și al referinței la natură care este prezentă, dar rămâne de negăsit. Este deci tentant să căutăm această unitate în domeniul culturii, dar acest lucru nu este posibil decât dacă ea este unificată; riscăm atunci să erijăm în normă cultura în cadrul căreia se dezvoltă unitatea umană și care ar fi instituită astfel doar în limitele propriei sale culturi. Numele acestui risc este etnocentrismul.

Levi-Strauss, în *Rasă și Istorie*, folosește acest termen pentru a denumi «exilarea din domeniul cultural în domeniul natural a tot ceea ce nu se conformează normei sub care trăim». Rasismul apare în momentul în care culturile diferite sunt desemnate sub numele de etape care trebuie să conducă popoarele ce trăiesc în cadrul cultural respectiv către

cultura noastră. Un alt indiciu al rasismului îl constituie referirea într-o manieră compătimitoare la «întârzierea» celorlalte culturi în raport cu cea în numele căreia vorbim. În mod paradoxal, rasismul se poate naște dintr-o supravalorizare a culturii și a omului, dacă aceasta identifică varietatea de culturi cu un inconvenient sau un defect. Exigența intelectuală de unitate a omului poate determina astfel respingerea culturilor, care, prin faptul că sunt diferite, ar putea contraveni unității din definiție: prin încercarea de a asigura unitatea definiției culturale a omului, acesta se exclude pe sine însuși din cadrul umanității și cade pradă rasismului.

După cum afirmă Levi-Strauss, tot în *Rasă și Istorie*, nu există barbari decât pentru cel care crede în barbarie. Această «mentalitate în numele căreia „sălbatici” sunt îndepărtați din comunitatea umană reprezintă chiar atitudinea cea mai marcantă și distinctivă a acestor sălbatici». Preocuparea de a încadra ființa umană într-o definiție poate duce la apariția fenomenului de rasism și, în mod paradoxal, științele umane moderne caută armele pentru combaterea acestui flagel prin întoarcerea la natură și la biologie: ideea de «rasă» umană este o aberație din punct de vedere genetic și biologic.

Ar trebui deci să conchidem că umanismul este bolnav de cultură? Primejdia rasismului nu reprezintă decât unul din avatarurile deviației care pândeste un umanism înclinat în mod excesiv către cultură. Un asemenea tip de umanism este expus riscului de a genera subproduse autodistructive, după cum arată și Edgar Morin într-un articol intitulat «Unidualitatea omului» (*Philosopher*, volumul I, lucrare colectivă, colecția «Agora», Presses-Pocket): «Reversul umanismului este zeificarea omului, perceput ca subiect absolut într-un univers de obiecte, pe deplin îndreptățit în cucerirea sa și în stăpânirea unei naturi de care este străin prin esență». De fapt, de îndată ce ideea despre om se identifică, printr-un clișeu cultural, cu imaginea bărbatului occidental alb și avansat din punct de vedere tehnologic, orice rău se poate întâmpla. Acest tip de neînțelegere poate fi regăsit în ideea de civilizație; este revelatoare devierea de sens a acestui cuvânt de la

sensul său original, care desemna o cultură constituită, și până la sensul curent, care transformă această cultură în criteriu de apreciere a valorii.

Acest tip de pericol a făcut ca științele umaniste moderne (și mai ales antropologia) să revină la umanismul tradițional, bazat pe ideea omului cultural.

III – Umanismul – între natură și cultură

Există, deci, un risc al «autoculturalizării», al supravalorizării statutului cultural al omului și al ignorării a ceea ce este evident. În acest sens, multe registre pe care noi le considerăm culturale prin excelență sunt în realitate împrumutate, printr-o deviere metaforică, din domeniul natural: modificarea conceptului de «mediu», de la natural la social, sau al ideii de «cod», de la genetic la lingvistic, constituie exemple elocvente în această privință. Datorită acestui risc, Levi-Strauss intenționează să reintegreze cultura în natură și refuză să glorifice, sub denumirea de umanism, atitudinea care constă în definirea omului prin ruptura sa de celelalte forme de viață.

Într-o celebră controversă cu Sartre (în *Gândirea sălbatică*, capitolul IX, «Istorie și dialectică»), Levi-Strauss își subliniază opinia afirmând că scopul științelor umane nu este de a «constitui» omul, ci de a-l «contopi» cu natura, cu alte cuvinte, de a explica ființa umană și avatarurile sale pornind de la natură. Levi-Strauss nu dorește să revină la teoriile lui Rousseau, deși îi poartă o mare admirație filosofului iluminist, ci are intenția de a reintegra viața «în ansamblul condițiilor sale fizico-chimice», deoarece ignorarea și uitarea acestor condiții secătuieste umanismul și îl expune unor mari riscuri. Prin pierderea contactului cu realitatea biologică, umanismul manipulează doar elemente abstracte care pot deveni primejdioase până într-acolo încât el va susține chiar ereziile pe care era destinat să le combată. Din această cauză, Levi-Strauss ajunge la concluzia că «opozitia dintre natură și cultură» nu mai comportă decât o «valoare metodologică»: cultura nu trebuie valorizată decât cu condiția de a

nu omite natura, deoarece noțiunile de «sălbatic» și «barbar» sunt niște creații culturale: în cadrul natural nu există sălbatici sau barbari. Umanismul clasic se sluzea de această opoziție mai ales în numele drepturilor omului; însă tot în numele acestor drepturi, antiteza menționată trebuie renegată.

Concluzie: **dincolo de distincție**

Ar trebui poate să depășim limitele impuse de această opoziție pentru a avea acces la adevărul umanismului; rezultă că statutul și utilitatea distincției dintre cele două noțiuni trebuie repuse în discuție. Prin menținerea opoziției și a distincției, nu reușim să enunțăm decât o diferență de grad între animal și om; în *Scrisoarea asupra umanismului*, Heidegger pornește la această constatare pentru a respinge opoziția respectivă și utilitatea sa (vezi textul nr. 4). Din perspectiva înțelegerii, descifrării ființei umane, atitudinea provocată de această distincție este dezavantajoasă, deoarece rămâne prizoniera metafizicii, care se mulțumește să definească omul ca o ființare sau să afle de ce și cum omul este ceea ce este și nu altceva. Umanismul cu care Heidegger ar dori să înlocuiască acest umanism metafizic își propune să examineze ființa sau problema de a afla de ce există ceva, și nu nimic. Specificul omului, dincolo de distincția dintre natură și cultură, rezidă în capacitatea de a înțelege această problemă. În opinia lui Heidegger, umanismul ar fi înjosit prin constituirea sa ca miză a unei înfruntări dintre «natură» și «cultură», care condamnă omul la animalitate deoarece îl compară cu acestea pentru a-i descoperi specificul. Aceasta nu constituie atât o greșală, cât, mai degrabă, o ocolire a esențialului: omul este mai mult decât un simplu animal dotat cu rațiune; el este singurul care beneficiază de Perfecționarea Ființei.

Texte comentate

I – În căutarea omului natural

«Oare cum va reuși omul să se vadă în chipul în care l-a format natura, de-a lungul tuturor schimbărilor pe care succesiunea vremurilor și a lucrurilor trebuie să le fi produs în constituția sa originară sau să deosebească fondul propriu de ceea ce împrejurările și progresele sale au adăugat sau au schimbat în starea sa primitivă? Asemenea statuii lui Glaucus, pe care timpul, marea și furtunile o desfiguraseră într-atât încât nu mai avea chipul unui zeu, ci al unei fiare sângeroase, sufletul uman, alterat în sânul societății de o sumedenie de cauze mereu regenerate, prin dobândirea multor cunoștințe și erori, prin schimbările intervenite în constituția corpului și prin șocul permanent al pasiunilor, și-a schimbat aspectul în așa măsură, încât a devenit aproape de nerecunoscut; și, în locul unei ființe care acționa întotdeauna doar mânată de principii sigure și invariabile, în locul acestei simplități cerești și majestuoase, dăruită de creatorul său, nu mai găsim decât contrastul diform dintre pasiunea care se crede rațională și înțelegerea care delirează.»

Rousseau, *Discurs despre originea și fundamentele inegalității dintre oameni*, Garnier Flammarion, pp. 149-150.

Pentru a identifica originea inegalității existente între oameni, Rousseau pornește de la încercarea de a defini omul: în opinia sa, cunoașterea omului este «cea mai utilă» și «mai puțin avansată» dintre toate științele (conform Prefetei din *Al doilea discurs*).

Demersul său este dificil, deoarece Rousseau caută esența omului în starea sa inițială, «primitivă», «originară», în «fondul propriu», ceea ce face referire la o natură primară. Însă anterioritatea indusă de acești termeni nu este cronică (Rousseau nu caută un om anterior din punct de vedere istoric), ci logic: scopul său este de a regăsi omul, așa cum ar fi el dacă nu ar exista progresul. Această stare originară nu a fost abolită sau suprimată; însă, după cum arată și imaginea statuii lui Glaucus, ea este ascunsă și «de nerecunoscut».

Evoluția care a acoperit omul originar este percepută ca un element negativ; civilizația a transformat «zeul» în «fiară». Ea se explică prin «împrejurări»: în analiza celui de *Al doilea discurs*, termenul citat desemnează cataclisme, singurele care pot explica trecerea omului care nu era sociabil la statutul social, dar și «progresele» ce indică o utilizare care a denaturat perfectibilitatea umană. Astfel, «constituția umană» a fost «alterată», transformată: fondul, principiu intangibil al naturii umane, rămâne, dar forma s-a schimbat foarte mult și acoperă acest fond.

Căutarea naturii umane se încheie cu denunțarea stării actuale a omului: fondul originar a devenit imposibil de observat din cauza inegalității și a răului. Rousseau cercetează deci norma naturală pentru a emite judecăți asupra culturii (percepută ca o depravare). Dar, în același timp, el subliniază dificultatea demersului său: omul natural este cel care «nu mai poate fi găsit»; acest model de om originar trebuie deci căutat cu ajutorul meditației reflexive și al unei operații de reducere: omul trebuie eliberat de ceea ce este artificial și mărunț pentru a afla ceea ce el este cu adevărat.

II – Natură, cultură și nevoie

«Omul este o ființă cu nevoi, având în vedere că aparține lumii sensibile și, sub acest raport, rațiunea sa are o obligație față de sensibilitate, care nu poate fi refuzată, și anume de a se ocupa de interesele acesteia, de a-și construi maxime practice în vederea fericirii în această viață și, când este posibil, pentru fericirea unei vieți viitoare. Dar omul nu este totuși îndeajuns de animal pentru a fi complet indiferent la argumentele rațiunii însăși și pentru a o utiliza ca un instrument bun pentru a-și satisface nevoile, ca orice altă ființă sensibilă. Căci posedarea rațiunii nu îi conferă o valoare superioară față de simpla animalitate, dacă rațiunea are aceeași funcție deținută de instinct în cazul animalelor: în acest caz, rațiunea este doar o modalitate de care s-ar fi slujit natura pentru a înzestra omul în vederea aceleiași meniri căreia îi sunt destinate și animalele, fără a-i oferi ființei umane o poziție mai înaltă. Deci, în lumina acestei hotărâri luate de natură, omul are neapărat nevoie de rațiune pentru a-și evalua binele și răul, dar și pentru o sarcină mai înaltă, adică nu numai pentru a examina ce este bun și rău în sine și ceea ce poate judeca numai rațiunea pură, indiferentă față de punctul de vedere sensibil, ci și pentru a distinge clar între această judecată și cea precedentă, pe care o transformă în condiția supremă pentru aceasta din urmă».

Kant, *Critica rațiunii practice*,
col. «QUADRIGE», P.U.F., pp. 63-64.

Kant operează o distincție între sensibilitate (care trimite la natură) și rațiune (singura capabilă să determine finalitățile), dar nu omite natura și nevoile. Kant refuză să definească omul ca o ființă angelică și să subaprecieze sensibilitatea. Omul are nevoi, este o ființă naturală și la aceasta contribuie și raționarea, când caută în fiecare om răul și binele «său». Având deci în vedere că rațiunea poate sluji sensibilitatea (este «sarcina» sa să se «ocupe» de «interesele» ei), Kant trebuie să demonstreze, și acesta este obiectivul textului, în ce condiții această rațiune poate fi ceva mai mult decât natura, deci în ce condiții ea poate constitui criteriul de deosebire între om și animal.

Această «sarcină mai înaltă» constă în evaluarea a ceea ce e bun sau rău «în sine», nu numai pentru mine. Prin aceasta, omul se eliberează de egoism și de satisfacerea imediată a nevoilor, iar rațiunea se diferențiază net de instinct, care se mărginește, în cel mai bun caz, să orânduiască viața. Rolul rațiunii constă deci în fixarea unor țeluri și în călăuzirea omului prin tărâmul culturii; în acest caz, ea se dezinteresează de natură, în sensul în care nu îi mai este supusă.

Ultima condiție a distincției «complete», exprimată în ultima frază a textului, este relația de subordonare între două tipuri de judecăți: cea prin care determină binele «meu» (atunci când rațiunea slujește sensibilitatea) și cea prin care determină binele în general.

Prin subordonarea primei judecăți celei din urmă și prin determinarea binelui personal în concordanță cu binele general (și nu invers), rațiunea devine superioară instinctului. Trebuie deci să supunem natura (înclinațiile care mă determină să caut binele propriu) culturii (aptitudinea de a fixa finalități valabile pentru toți). Astfel, ca și în *Critica puterii de judecată*, natura își asumă această finalitate care nu îi aparține inițial; scopul naturii nu trebuie să fie fericirea, ci dezvoltarea completă a rațiunii în cadrul speciei, și anume cultura.

III – Omul este inclasabil

«Nu este nici mai natural, nici mai puțin convenabil să strigăm la mânie sau să sărutăm în dragoste decât să desemnăm o masă prin termenul de masă. Sentimentele și comportamentele pasionale sunt și ele inventate, ca și cuvintele. Chiar și cele care, precum paternitatea, par înscrise în corpul omenesc sunt în realitate instituții.

Este imposibil să suprapunem în ființa umană un strat primar de comportamente pe care le-am denumi «naturale» și o lume culturală sau spirituală fabricată. Totul este fabricat și totul este natural în om și nu există nici un cuvânt sau mod de comportare care să nu datoreze ceva ființei pur biologice și care, în același timp, să nu se sustragă simplității vieții animale sau să nu schimbe sensul conduitelor vitale printr-o anumită evadare și un geniu al echivocului care ar putea sluji la definirea omului».

Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*,
colecția «Tel», Gallimard, pp. 220-221.

Merleau-Ponty își enunță mai întâi teza într-o manieră negativă, de două ori refuzând două idei. Prima idee respinsă afirmă că denumirea în limbaj este mai puțin naturală decât comportamentul uman. Această analogie dintre limbaj și comportament se sprijină pe ideea că denumirea este convențională (ceea ce explică și Hermogene în *Cratilul* lui Platon). În consecință, comportamentele care ni se par spontane și naturale sunt în realitate convenții culturale. Înaintea acestui fragment, Merleau-Ponty, scria că japonezii zâmbesc la furie. Argumentul eredității funcționează în acest caz ca un argument *a fortiori* («chiar și cele care...»): nimic nu este complet reductibil la corp, adică la natură, iar paternitatea, în calitate de valoare culturală construită, depășește instinctul de reproducere.

A doua idee respinsă (de la «este imposibil») se referă la suprapunerea «straturilor» naturale și culturale. Merleau-Ponty combate ideea clasică și comodă conform căreia în ființa umană ar coexista două «pături», două straturi geologice, care pot fi separate sau reconstituite pornind unul de la celălalt, natura și cultura. Este o aluzie implicită la Rousseau și statuia lui Glaucus (cf. textului nr. 1): proiectul lui Rousseau este considerat utopic.

Teza lui Merleau-Ponty, prezentată la modul negativ în primele două părți ale textului și apoi la modul pozitiv (de la «totul este fabricat...»), susține deci că natura și cultura sunt mereu prezente în om și sunt inseparabile: omul este în același timp complet natural și complet cultural. În acest caz, el nu mai este smuls naturii pentru a deveni cultural: este de negăsit și imposibil de determinat. Prin definiția omului ca «echivoc» și «scăpare», afirmăm doar că activitatea umană nu poate fi niciodată reductibilă la unul din aceste două ordine, iar o asemenea tentativă este supusă eșecului. Referirea lui Merleau-Ponty la acest registru de ambiguitate semnifică faptul că omul este inclasabil și că în aceasta constă diferența sa specifică.

IV – Punctul de îmbinare dintre natură și cultură

«Vom spune deci că tot ceea ce este universal în cadrul ființei umane ține de ordinea naturală și se caracterizează prin spontaneitate, că tot ceea ce este supus unei norme aparține culturii și prezintă atributele relativului și particularului.

În acest caz ne confruntăm cu un fapt, sau mai degrabă un ansamblu de fapte, care, în lumina declarațiilor precedente, poate apărea ca un scandal: și anume acest ansamblu complex de credințe, tradiții, stipulări și instituții pe care îl denumim interzicerea incestului. Căci aceasta prezintă, fără cea mai mică îndoială și într-o uniune indisolubilă, cele două caractere în care am identificat atributele contradictorii ale celor două ordine exclusive: ea constituie o regulă care, fiind singura de acest fel dintre toate normele sociale, posedă în același timp un caracter de universalitate.»

Levi-Strauss, *Structurile elementare ale înrudirii*,
ed. Monton, 1971, p. 10.

Acest text celebru reprezintă un punct de îmbinare între natură și cultură. Această articulare nu necesită ruptura dintre o natură prealabilă și o cultură construită, ci, dimpotrivă, ea presupune o continuitate între cele două ordine. Levi-Strauss intenționează să demonstreze tocmai faptul că aceste două ordine nu sunt «exclusive». Textul funcționează deci ca un raționament prin absurd: dacă afirmăm existența unei rupturi între natură și cultură, atunci interzicerea incestului apare ca un «scandal» logic: existența sa, de fapt, ne obligă să renunțăm la ruptura natură/cultură.

Pentru a pregăti acest raționament, Levi-Strauss începe prin argumentele contrare, și anume prezentarea unor definiții *a priori* exclusive atât pentru natură, cât și pentru cultură. Natura ar aparține ordinului universalității: regăsim în această definiție elementul biologic (legile cărora li se supun toate ființele vii), dar și un sens cultural, deoarece natura trimite la ansamblul caracteristicilor permanente pe care se poate baza definiția unui lucru: în acest caz, este posibil să existe deja culturalul universal. Cât timp cultura nu este definită decât ca o natură relativă și particulară, nu e cazul, dar rolul acestei definiții este chiar de a nu fi suficientă.

Interzicerea incestului are aici valoarea de contraexemplu: ea este acel «fapt» care poate fi inclus în ambele definiții, ceea ce le împiedică să se excludă reciproc și astfel ele sunt invalidate. De fapt, interzicerea incestului este în același timp o normă socială (deoarece ceea ce ea interzice ar fi posibil, tehnic vorbind), dar este și universală, adică omniprezentă (chiar dacă putem protesta, după cum au făcut și adversarii lui Levi-Strauss, spunând că interzicerea incestului este foarte răspândită, dar nu universală). Obiectivul textului este oricum îndeplinit: dacă există un punct de îmbinare și de continuitate între natură și cultură, atunci este zadarnic să fondăm umanismul pe o ruptură între natură și cultură.

V – Umanismul, dincolo de natură și cultură

«La modul general, ne aflăm oare pe calea cea bună pentru a descoperi esența omului, atâta vreme cât definim omul ca pe o ființă printre multe altele, comparându-l cu plantele, animalele și Dumnezeu? Putem proceda astfel și vom situa în acest mod omul în interiorul ființării, ca o ființă printre alte ființe. În acest fel vom putea emite enunțuri corecte referitoare la el. Dar trebuie să înțelegem că prin aceasta omul este exilat pe vecie în domeniul *animalitas*¹, chiar dacă, departe de a-l identifica cu animalul, i se acordă o diferență specifică gândirii.

În principiu, ne gândim mereu la *homo animalis*, chiar dacă definim sufletul ca *animus*² sive *mens*³, iar pe acesta din urmă ca subiect, persoană sau spirit. O asemenea poziție se încadrează în direcția metafizică. Dar, prin intermediul ei, esența omului este subapreciată: ea nu este considerată prin prisma provenienței sale esențiale, care, pentru omenirea istorică, rămâne în permanență viitorul esențial. Metafizica analizează omul pornind de la *animalitas*, ea nu îl consideră în dimensiunea sa de *humanitas*⁴.

Heidegger, *Epistolă despre umanism*,
în: Întrebări III și IV, Tel, Gallimard, p. 79

1. *Animalitas*: animalitate.

2. *Animus*: suflet.

3. *Mens*: spirit.

4. *Humanitas*: umanitate.

Heidegger definește în acest text două tipuri de umanism: umanismul filosofic curent, prizonierul tradiției metafizice, și un alt umanism, mai radical, pe care ar dori să îl substituie primul. Această distincție este motivată de posibilitatea ca primul tip de umanism să nu intuiască exact esența omului.

Heidegger pune în cauză umanismul tradițional (de la «Putem proceda...» și până la «în direcția metafizică»), ce se referă la tradiția antică a animalului rațional.

Dacă definim omul ca un animal înzestrat cu suflet, spirit, rațiune, ca un animal politic, de fiecare dată îl definim ca un animal: termenul de «animal» nu este niciodată singur, dar nici absent. Din această cauză, Heidegger afirmă că omul este exilat în domeniul «*animalitas*»; chiar dacă i se acordă o *diferență specifică*, omul este totuși inclus în regnul animal, este «doar o ființă printre multe altele». În acest caz, nu mai există între om și celelalte ființe decât o *diferență de treaptă*.

Heidegger nu afirmă că acest tip de umanism ar fi fals (vorbește chiar despre «rezultate corecte»), ci limitat. El rămâne la nivelul metafizic, adică se mărginește la întrebarea de ce omul este așa cum este și nu altfel (în terminologia lui Heidegger, omul este considerat doar în calitate sa de ființă); această problemă se referă în același timp la «originea» și la «viitorul» omului deoarece reprezintă istoria Ființei. Ontologia văzută de Heidegger ar fi un demers care să încerce să înțeleagă existența în timp a acestei viețuitoare ciudate care poate cuprinde Ființa. Dacă afirmăm că omul înțelege această problemă și chiar că se află în miezul ei, rezultă o diferență între el și celelalte viețuitoare, care nu e o simplă diferență de *treaptă*, ci de *natură*.

ESTE PLURALITATEA CULTURILOR UN OBSTACOL ÎN CALEA UNITĂȚII SPECIEI UMANE?

PLAN

- Introducere: unitatea, fundament prealabil sau rezultat?
- I - Referința naturală ca recurs împotriva diviziunii culturale
- a) apelul la natură ca normă
 - b) norma naturală ca normă culturală deghețată
- II - Unificarea culturilor ca reacție împotriva pluralității culturale
- a) apelul la cultură ca normă
 - b) primejdiile etnocentrismului
 - c) unificarea dezavantajoasă
- III - Unitatea în mișcare: pluralitatea culturală
- a) unitatea ca armonie
 - b) diferența ca o condiție a unității
- Concluzie: către o unitate plurală

Introducere

Sfârșitul de secol pare să aducă numai conflicte interculturale: războaie religioase, rasism și dezbinări între minoritățile etnice. Acestea ar putea lăsa impresia că nu poate exista o colaborare pașnică între culturile plurale. Problema este de a ști dacă există o incompatibilitate între pluralitatea culturilor și unitatea speciei umane: această unitate este prezentată ca o necesitate, o datorie în numele căreia ar trebui eventual să revizuiți pluralitatea stănenitoare. Din această perspectivă, ne confruntăm cu chestiunea raporturilor dintre unitate și pluralitate: oare unitatea este un *fundament prealabil* pentru care orice pluralitate reprezintă o primejdie sau, dimpotrivă, ea este *rezultatul* armoniei dintre aceste culturi plurale?

I - Referința naturală ca recurs împotriva diviziunii culturale

a) Pluralitatea culturilor poate fi percepută ca un obstacol în sensul în care ea ne împiedică să îl transformăm pe celălalt în semenul nostru. Dacă celălalt nu împărtășește aceleași obiceiuri ca și mine, dacă opțiunile sale culturale îmi displac, atunci pluralitatea culturilor este responsabilă pentru imposibilitatea noastră de a ne pune de acord.

Dacă deplângem fenomenul pluralității culturale, înseamnă că regretăm dispariția unei baze unice, care poate fi furnizată doar de ideea de natură: termenul de «natură» dobândește în acest context o universalitate care depășește conținutul său real. Pe scurt, natura devine astfel o normă, ceea ce poate explica analizele din prima parte a lucrării de față.

b) Ideea de natură, astfel percepută, este operatorie: putem afirma despre un anumit tip de comportament cultural (ca, de pildă, homosexualitatea, inseminarea artificială sau avortul) că este împotriva naturii; prin aceasta înțelegem că există pentru fiecare om o regulă naturală care se impune tuturor, iar comportamentul respectiv se abate de la această normă. Însă aceste comportamente nu se abat de la natură, ci de la o anumită idee culturală. Este deci perfect legitim să ne opunem unei anumite practici, însă nu în numele naturii: acest termen disimulează ridicarea propriei culturi la rangul de normă.

Nu putem afirma deci cu mâna pe inimă că totul ar merge mai bine dacă oamenii ar trăi conform legilor naturale, deoarece această poziție este prin ea însăși o părere preconcepțată care aparține culturii. Teoria menționată poate fi acceptată doar dacă nu prezentăm propria cultură ca singura valabilă și dacă nu încercăm să o erijăm într-un model obligatoriu de urmat pentru celelalte culturi.

II. Unificarea culturilor ca o reacție împotriva pluralității culturale

a) În acest caz, putem prezenta unificarea culturală ca o reacție la neajunsurile care rezultă din pluralitate. Această

atitudine are și ea un dezavantaj: îl încurajează pe fiecare să creadă că propria cultură trebuie să fie erijată în normă de referință: acesta este cultul etnocentrismului*.

b) «Barbarul» sau «sălbaticul» este «investit» cu acest titlu doar datorită diferenței sale, deși nimic nu ne îngăduie să afirmăm că o anumită practică este mai bună sau mai avansată decât alta. Din acest punct de vedere, confortul și tehnologia, care funcționează pentru noi ca niște criterii inconștiente, trebuie reconsiderate și respinse. Trebuie mai ales să fim conștienți de distrugerile provocate, de-a lungul istoriei, de ideea de superioritate a unei culturi date: în numele acestui crez, naștii i-au masacrat pe evrei și țigani.

c) Și totuși, nu orice tentativă de a înfăptui unificarea culturilor este neapărat totalitară: de exemplu, în domeniul limbajului, putem deplânge multiplicarea limbilor, care face ca fenomenul de comunicare să devină opac: limbile sunt «imperfecte deoarece sunt multe», afirma Mallarmé. Ideea unei limbi universale, ca de pildă esperanto (care a apărut în perioada primului război mondial), este adesea susținută de un ideal real de fraternitate și unitate. Dar oricine poate realiza pagubele produse de o unificare culturală de fapt, ca de exemplu marginalizarea culturilor locale odată cu dispariția, în timpul vieții lui Jules Ferry, în Franța, a dialectelor regionale. Dacă fiecare limbă poartă în ea o cultură, unificarea limbilor, chiar dacă este făcută în numele unei cauze juste, duce la dispariția unor culturi și, prin aceasta, «sărăcește» cultura unei țări.

III – Unitatea în mișcare: pluralitatea culturală

a) Trebuie deci să acceptăm a considera această pluralitate drept o bogăție, și nu un obstacol. Unitatea poate tolera pluralitatea, ceea ce se aplică înainte de toate în domeniul activității politice; în dialogul său intitulat *Politica*, Platon definește liderul politic slujindu-se de imaginea țesătorului, iar misiunea politică apare deci ca o urzeală de elemente care sunt totuși eterogene; astfel, unitatea poate fi percepută ca o armonie, ca un acord al universului, al multiplului și al

eterogenului. În acest sens, o societate sau o civilizație nu sunt demne de acest nume decât dacă pot asigura coexistența unor culturi diferite.

b) Prin această analiză, putem clarifica și problema raporturilor cu celălalt: trebuie poate să rezistăm tentației de a face din celălalt (o ființă care nutrește propriile convingeri culturale religioase sau morale) un *alter ego* pe care nu l-aș putea evalua decât prin comparația cu mine. Astfel, în opera sa *Eseuri despre exotism*, Segalen denunță moda literară a exotismului care îl transformă pe celălalt într-o ființă inferioară ce trebuie judecată după propriile noastre criterii; în opinia sa, veritabilul exotism constă în conștientizarea faptului că existăm datorită privirii celuilalt îndreptată asupra noastră (teorie ilustrată de Montesquieu în *Scrisori persane*). În acest caz, putem afirma că unitatea umană este condiționată chiar de această pluralitate care ne permite să fim noi înșine și să știm cine suntem. Astfel, nu există unitate în absența pluralității.

Concluzie

Unitatea speciei umane este posibilă datorită pluralității oamenilor; altfel, ea nu mai reprezintă decât uniformitatea standardizată.

Materiale de studiu:

- ☛ Descartes, *Epistola către Mersenne*, din 20/11/1629, vol. I.
- ☛ Leibniz, *Noi eseuri despre înțelegerea umană*.
- ☛ Segalen, *Eseuri despre exotism*.
- ☛ Levi-Strauss, *Rasă și istorie*.

CE ESTE UN OM CIVILIZAT?

PLAN

Introducere: civilizația, normă sau fapt?

I - Există criterii pentru civilizație?

a) civilizație și cultură

b) impasul criteriului

II - Noțiunea de civilizație ca noțiune operatorie

a) civilizație și etnocentrism

b) civilizație și respect

Concluzie: civilizația ca un sistem de fapte

Introducere

Secolul XX ne-a dovedit că dezvoltarea tehnologică și economică nu împiedică dezvoltarea atrocităților și a comportamentelor inumane: există deci mai multe criterii posibile de evaluare a noțiunii de «civilizație», ceea ce ne obligă să încercăm a-i considera unitatea sau, cu alte cuvinte, de a căuta esența acestei noțiuni. Adjectivul «civilizat» nu face decât să sublinieze confuzia: în sensul său curent, el este depozitarul unei valori, este laudativ (iar antonimele sale precum «sălbatic» și «barbar» ar fi deci peiorative). În sensul său propriu, adjectivul «civilizat» exprimă apartenența la un grup cultural dat. Acestea sunt cele două sensuri ale termenului ce trebuie articulat: primul este purtător de valoare și normativitate, iar al doilea desemnează o stare de fapt: cultura este, deci, o *normă* sau un *fapt*?

I - Există criterii pentru civilizație?

a) Când sau pornind de la ce, putem vorbi de civilizație? Aceasta este întrebarea care primează. Termenul de civilizație implică ideea unei înaintări, a unui progres, care îl deosebește de termenul de «cultură». În civilizație există ceva mai bine construit sau sedimentat decât într-o cultură: putem, de exemplu, vorbi de o cultură hip-hop, dar nu și de o civilizație hip-hop, ceea ce demonstrează că civilizația este un

ansamblu de fenomene relativ stabile și recurente, repetitive. Putem deci porni de la ideea conform căreia civilizația este un ansamblu constituit din culturi. Hegel definea cultura ca o manifestare a spiritului subiectiv și considera că civilizația este o manifestare a spiritului obiectiv. În consecință, civilizația este o devenire a culturii, care nu poate fi civilizație decât în mod virtual. Ce-i lipsește culturii pentru a putea accede la statutul de civilizație? Mauss subliniază o diferență de volum între cele două și ajunge la concluzia că civilizația are o arie și o formă. În urma acestor constatări, chestiunea criteriului de definiție este dublată.

b) Cum putem evita un criteriu evolutiv? Dacă diferența specifică dintre cultură și civilizație este dată de dimensiunea temporală, trebuie să putem afirma la un moment dat, adică în concordanță cu un criteriu evolutiv, că am pătruns în era civilizației. Însă nici un criteriu evolutiv nu pare satisfăcător. Dacă avansăm teoria stăpânirii unui limbaj scris, trebuie să îi excludem pe azteci, iar dacă ne gândim la gradul avansat de urbanizare, trebuie să eliminăm societățile rurale. Pe scurt, dezavantajul major al criteriului evolutiv constă în caracterul său exclusiv. Dar, în același timp, nu ni se pare indicat să renunțăm la el; Freud, în opera sa *Tulburare în societate*, descoperă o agresivitate fundamentală în fiecare om, prezintă civilizația ca o victorie precară a unei pulsioni de viață împotriva unei pulsioni de moarte și ne oferă cheia spasmelor sociale. Însă trebuie să admitem că această societate este deja constituită, ceea ce readuce în discuție problema de a descoperi criteriul pe care ea este fondată. Problema criteriului este deci aporetică*. Prin adoptarea unui criteriu de civilizație, ne propunem să îi excludem pe cei care nu îl vor respecta; aceasta este greutatea reală a sensului curent și laudativ al noțiunii. Dar, în lipsa acestui criteriu, nu am reuși decât să schițăm o tipologie dispartă a exemplelor, fără o direcție precisă și fără a răspunde la întrebarea pusă.

II – Noțiunea de civilizație ca noțiune operatorie

a) În câmpul lingvistic al termenului de «civilizație» este inclusă și o bună conștiință occidentală, satisfăcută de ea însăși. Ne place să gândim că dezvoltarea tehnologică și mânguirea abstracțiilor transformă modul nostru de viață într-un model de civilizație desăvârșită. Aici intervine sensul operatoriu al termenului de «civilizație»: aceasta semnifică faptul că noi investim acest cuvânt cu propriile noastre certitudini, cu riscul de a ajunge la etnocentrism. Levi-Strauss a denunțat acest etnocentrism, care se bazează în opinia sa pe «un fals evoluționism» (în *Rasă și istorie*), cu atât mai înșelător și perfid cu cât el tinde să ne înfățișeze celelalte civilizații și culturi ca pe niște etape care duc la stadiul în care noi ne aflăm deja. Montaigne sublinia deja în *Eseurile* sale (cartea I, capitolul 31) că «fiecare numește barbarie ceea ce nu îi este caracteristic» și atrăgea atenția asupra caracterului precar al afirmațiilor noastre despre barbarie și civilizație. Omul «civilizat» care se referă în acești termeni la modurile de viață diferite de al său, calificându-le drept «sălbăticie» sau «barbarie», este poate chiar el adevăratul barbar și sălbatic; nu este deci de ajuns să invocăm propriul grad de progres pentru a fi civilizat, ci dimpotrivă.

b) Aceasta este adevărat, mai ales având în vedere că sistemele de gândire pe care avem tendința de a le considera «primitive» nu ne sunt poate cu nimic inferioare: și astfel, în opera sa *Gândirea sălbatică* (paradoxul aparent din titlu este îndeajuns de explicit în ceea ce privește intenția autorului), Levi-Strauss efectuează o analiză a gândirii magice (primul capitol, paragrafele 30-33) care demonstrează că aceasta nu este, după cum o considerăm noi într-o manieră condescendentă, un embrion de știință, ci o construcție, un sistem închis comparativ cu știința și care nu diferă de aceasta decât prin obiectul său. Etnocentrismul, deci, nu numai că este detestabil prin principiul său, dar este și nefondat în conținut. Rezultă oare că omul civilizat este de negăsit? Poate că, la urma urmei, omul civilizat este cel care știe să rămână surd

la vocea de sirenă a etnocentrismului, cel care știe să observe și să respecte grupurile culturale din care nu face parte. Evitarea etnocentrismului face posibilă eliberarea de credință în eternitatea fondată în baza unui sistem de valori și conștientizarea caracterului relativ al ideii de civilizație. Într-o expresie celebră, Paul Valery spunea: «Noi, civilizațiile celelalte, știm de acum că suntem muritoare»: meritul unei civilizații constă poate în capacitatea sa de a se repune în discuție. În consecință, omul civilizat este cel care este conștient de caracterul precar al civilizației sale, cel care știe că nu este singur.

Concluzie

Starea de civilizație este deci definită printr-un ansamblu fragil de fapte care, deși structurat, nu poate fi considerat o normă.

Materiale de studiu:

- ☛ Freud, *Tulburare în societate*.
- ☛ Baudrillard, *Sistemul obiectelor*.
- ☛ Levi-Strauss, *Gândirea sălbatică*.
- ☛ Tanizaki, *Elogiul umbrei*.

CEEA CE ESTE NATURAL ARE ÎN MOD NECESAR O VALOARE?

PLAN

Introducere: valoarea naturii este dată sau construită?

I – O valoare intrinsecă a naturii?

a) natura valorează ceva?

b) un mod de viață conform naturii

c) ideea de natură ca idiosincrazie

II – Valoarea operatorie a ideii de natură

a) natura ca normă a originii

b) «naturalul»

Concluzie: ideea de natură ca o construcție culturală

Introducere

Epoca noastră este marcată de o orientare către ecologie și de o tendință care intenționează să ne inspire respectul față de natură. Rezultă deci că există o dimensiune a naturii care este demnă de respect și, prin urmare, ceea ce este natural are o valoare. În aparență este totuși ușor paradoxal: de fapt, însăși ideea de valoare este culturală, ea marchează importanța unui sens și, deci, intervenția omului. Este oare posibil ca natura să aibă o valoare, sau intervenția omului îi conferă această valoare pe care nu ar avea-o prin ea însăși? Valoarea naturii este ceva *dat* sau *construit*?

I – O valoare intrinsecă a naturii?

a) Ce valorează natura prin sine? Dacă o considerăm în sensul său propriu, poate că această întrebare nu ar trebui pusă referitor la natură. Dacă natura este un ansamblu de fenomene supuse unor legi, care este valoarea lor intrinsecă? Apa izvoarelor sau căldura soarelui pot deține ceea ce economiștii denumesc o «valoare de uz»: apa și soarele îmi procură de băut și mă ajută să-mi fie mai puțin frig. Dar multe fenomene nu ar putea reprezenta dintr-un punct de vedere interesat sau nu o valoare pentru noi. Adverbul

«necesar», în câmpul subiectului, ne îndreaptă către căutarea unei relații universale, sistematice și care nu îngăduie excepții.

Pentru cercetarea acestei relații, este necesar să degajăm noțiunea de valoare din domeniul cuantificabilului: dacă valoarea este definită ca o importanță a unui sens, rezultă că putem conferi naturii o valoare și chiar avem posibilitatea de a erija un model natural pentru a trăi «conform naturii».

b) Astfel, în dialogul lui Platon, *Gorgias*, Calicles dorește să se rezume la ceea ce este «drept conform naturii», adică la domnia pură a forței și a supraomului care se dedică în întregime pasiunii sale de a se bucura mereu de mai mult (vezi prima parte, II). Dar acest model natural trebuie supus interogațiilor, deoarece nu este deloc sigur că ideea de a avea din ce în ce mai mult (pleonexia din cultura greacă) ar fi ceva natural. În același sens, deși în alt registru, în zilele noastre ideea de a trăi conform naturii câștigă tot mai mult teren prin ecologie, macrobiotică sau alimentație vegetariană: aceste comportamente sunt investite cu valoare în ochii adeptilor lor, în măsura în care ei se bizuie pe eticheta naturală, chiar dacă această concepție a naturii este doar un mecanism cultural. Curentul, care își are originea în anii '60, a dorit să ne dezbrace de «inhibițiile» noastre în raporturile cu natura: prin aceasta, cultura nu este însă suprimată, ci schimbată. Exemplul naturismului, care dorește să-și proclame valoarea naturală derivându-și numele de la termenul de «natură», este revelator: de fapt, nuditatea nu reprezintă un raport cu natura, ci este o atitudine culturală care îl privește doar pe om: celelalte animale nu sunt nici goale, nici îmbrăcate.

c) Prin urmare, noțiunea de natură nu are valoare decât în măsura în care proiectăm asupra ei un set de opțiuni culturale. Astfel tratată, ideea de natură devine o idiosincrazie, adică un compus purtător al mai multor valori, dar care nu mai prezintă nici un element natural în sensul propriu al termenului. În opera sa *Dincolo de bine și de rău*, Nietzsche se referă la acest tip de idiosincrazie: «Doriți să trăiți „în armonie

cu natura?" O, nobili stoici, cum vă mai îmbătați cu cuvintele! (...) Trufia voastră vrea să conducă însăși natura și să-i inoculeze morala și idealul vostru» (paragraful 9). Denunțarea este clară: utilizarea termenului de «natură», referința la natură sunt prezentate ca niște imposturi care nu reușesc să ascundă un orgoliu deplasat: valoarea naturii nu vine doar de la noi, oamenii, care resimțim nevoia de a invoca elementul natural ca pe o justificare.

II – Valoarea operatorie a ideii de natură

a) Noțiunea de natură, vidată de sens, dobândește în acest caz o valoare operatorie: ea devine un instrument, o normă, chiar dacă este lipsită de miez și de negăsit. În analiza lui Rousseau, de exemplu, ideea unei naturi binevoitoare și care satisface toate nevoile omului nu este deloc coerentă din punct de vedere științific: dar trebuie să ținem cont că aceasta nu este nici intenția, nici rolul său (vezi partea întâi, III). La Rousseau, starea naturală este o ipoteză metodologică, prin care devine posibilă instituirea unei stări sociale pe care Rousseau dorește să o critice. În acest sens, valoarea ideii de natură este operatorie și normativă. Apelul la noțiunea de natură este deseori revelator pentru căutarea unei garanții, iar folosirea curentă a adjectivului «natural» ilustrează această tendință: când spunem despre un lucru că a avut loc în împrejurări naturale, dorim să-i subliniem transparența, caracterul acceptabil. Când invocăm «natura» noastră sau «înclinația naturală», desemnăm natura ca o cauză implacabilă și deci ca o scuză: ideea de natură funcționează atunci ca un ajutor sau o justificare, ceea ce o transformă într-un tip de cultură care nu dorește să-și dezvăluie numele și care nu se implică.

b) Am putea replica, la enunțările anterioare, că avem tendința de a numi «natural» ceea ce are o anumită valoare pentru noi; prin aceasta am încerca poate să ne scuzăm pentru obiceiul de a conferi valori și de a fi interesați: din această perspectivă, natura este paravanul culturii, nu are valoare decât în calitatea sa de construcție culturală. Astfel, fraza

«este pe deplin natural», pe care i-o pot adresa persoanei care îmi mulțumește că i-am dat prioritate, semnifică de fapt «este pe deplin cultural». Am putea vorbi astfel despre un anumit fetișism al noțiunii de natură; o atitudine fetișistă poate fi orice atitudine care constă în a conferi valoare unui lucru, în a întrupa această valoare în obiectul respectiv. Atribuirea unei valori operatorii naturii și construirea acestei idei de natură ca un fond de justificare universală ține de domeniul fetișismului, care constă poate în confundarea noțiunii de natură cu cea de viață: «Și dacă presupunem că maxima voastră „a trăi conform naturii“ înseamnă de fapt „a trăi conform vieții“, oare cum ar putea fi altfel?» (Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*).

Concluzie

Doar ceea ce este cultural poate avea o valoare: natura nu dobândește astfel o valoare decât în calitatea sa de construcție culturală.

Materiale de studiu:

- ☛ Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*.
- ☛ Malson, *Copiii sălbatici*.
- ☛ Tournier, *Vineri, sau limburile Pacificului*.
- ☛ Vercors, *Animalele denaturate*.

NOTIUNEA DE NATURĂ UMANĂ POATE FI PERICULOASĂ ?

PLAN

Introducere: noțiunea de natură umană este și altceva în afară de un instrument?

I – Necesitatea noțiunii

- a) necesitatea cunoașterii omului de către om
- b) pericolul noțiunii de cultură

II – Pericolul: normativitatea arbitrară

- a) pericolul instrumentalizării
- b) abuzarea de natură

Concluzie: noțiunea de natură umană ca «noțiune deschisă»

Introducere

Noțiunea de natură umană întrupează în primul rând exigența unei căutări, unei cercetări asupra omului de către el însuși și, în această ipostază, ea datează deja de foarte mult timp. Însă, dacă încercăm să considerăm statutul în același timp natural și cultural al omului, noțiunea de «natură umană» comportă un paradox. Deoarece omul este și o ființă culturală, putem vorbi doar printr-o metaforă de «natura umană». Pericolul este deci provocat de o deplasare a sensului metaforic? Este periculos doar ceea ce e utilizat ca mijloc în vederea unui scop negativ; pentru ca noțiunea de «natură umană» să fie periculoasă, ea trebuie mai întâi să fie utilizată și instrumentalizată. Este oare cazul? Noțiunea de «natură umană» nu are decât o *valoare operatorie* sau posedă și o *valoare intrinsecă*?

I – Necesitatea noțiunii

- a) Oricare ar fi pericolele eventuale legate de utilizarea acestei noțiuni, ele nu pot fi înțelese decât prin referirea la necesitatea de a purcede în căutarea acestei naturi umane. Problema este deci oscilantă, variind de la gradul de pericol până la risc: dacă noțiunea de natură umană este un mijloc,

acesta poate avea și inconveniente, chiar dacă finalitatea este necesară. Rousseau descrie, în Prefața *Discursului despre originea și fundamentele inegalității între oameni*, cunoașterea omului și o consideră cea mai utilă și «mai puțin avansată» dintre toate științele; prin aceasta el exprimă o exigență filosofică ce poate fi regăsită și pe frontispiciul templului de la Delfi («Cunoaște-te pe tine însuți») și care devenise motto-ul lui Socrate, iar ulterior a fost adoptată și de Kant («Ce este omul?»). Nu putem drămu această căutare de către om a identității sale și nici nu putem renunța la întrebarea ce este omul. Noțiunea de «natură umană» este înainte de toate întruparea acestei necesități. Cu toate acestea, termenul de «natură» în cadrul expresiei «natură umană» suferă o ușoară deplasare de sens. «Natura» la care se referă Rousseau este, după cum am văzut, o construcție metodologică (cf. părți I). Natura omului, dacă este într-adevăr natura sa primară și originară, rămâne de fapt de negăsit. Există deci o deviere de sens în cazul termenului de «natură», care trece de la biologic la cultural: natura umană nu face referire atât la natură, cât la esență, adică la caracteristicile permanente și recurente care ar permite o definiție a omului. Totuși, natura, în sensul său propriu, nu este total absentă din noțiunea de natură umană.

- b) La o analiză mai profundă, putem spune că această deviere de sens, precum și ambiguitatea care rezultă are chiar un aspect pozitiv. Faptul că omul se află în căutarea esenței sale ca faptură poate fi liniștitor și semnificativ dacă subscriem la teoria, împărtășită și de științele umane, conform căreia uitarea condițiilor psiho-chimice ale existenței privează umanismul de însuși sensul său. Demersul lui Levi-Strauss, care în *Gândirea sălbatică* încearcă să reintegreze cultura în natură, este revelator: ignorându-și dimensiunea naturală, omul se expune riscurilor unui umanism abstract și își uită condiția de bază. Din acest punct de vedere, ideea de cultură poate fi mai periculoasă decât conceptul de natură (conform analizei etnocentrismului). Ideea de natură,

transformată în concept operatoriu, devine un simplu instrument. Privată de sensul său propriu, ea funcționează doar ca un referent și se expune pericolului care rezultă din orice deplasare de sens: ambiguitatea și arbitrarul.

II – Pericolul: normativitatea arbitrară

a) În ceea ce privește ideile de natură și de natură umană, ele pot deveni instrumente operatorii, mijloace. Pericolul care decurge din modul lor de utilizare depinde de finalitatea vizată: noțiunea de natură umană nu este deci primejdioasă prin sine, deoarece ea nu este decât un mijloc. Însă putem nega această concluzie. Instrumentalismul, chiar dacă este vorba de o idee, are deja în vedere o finalitate. La ce poate sluji ideea de «natură umană»? Printre altele, ea poate constitui suportul necesar pentru fixarea unei norme, pentru caracterizarea unui anumit comportament drept natural sau normal. Apelul la noțiunea de natură este foarte frecvent, de pildă în domeniul moralei: o anumită practică poate fi condamnată deoarece este îndreptată împotriva naturii (vezi analiza din curs consacrată homosexualității). Riscul legat de această noțiune constă deci într-o condamnare arbitrară și perfidă, care se înarmează cu pretextul unei valori, și anume natura, deși nu reprezintă decât o luare de poziție culturală. Natura este periculoasă în măsura în care se transformă într-un instrument de condamnare și dacă poate fi pusă în slujba insultelor. Însă această primejdie nu apare decât în momentul în care oamenii uită faptul că «natura umană» este o metaforă culturală, nu o realitate naturală, că, în realitate, nu există natură umană.

b) Aspectul negativ al acestei noțiuni constă într-o generalizare abuzivă; în momentul în care vorbim despre natura umană, erijăm un caz particular într-o generalitate și afirmăm, implicit, că celălalt ar trebui să fie semenul nostru (în caz contrar, el devine «anormal»). Astfel, omul renunță la avantajele pluralității și ale diferenței; în această direcție, făcând apel la literatură, ne putem întreba dacă omul poate fi

găsit în sine (putem deduce din această introspecție ceea ce este omul în general) sau doar în persoana care este radical diferită de noi.

Concluzie

Noțiunea de «natură umană» mai are încă nevoie de completări: ea nu devine periculoasă decât în momentul în care este considerată desăvârșită.

Materiale de studiu:

- ☛ Malinowski, *Argonauții Pacificului occidental*.
- ☛ Morin, *Paradigma pierdută*.
- ☛ Barthes, *Mitologii*.

ÎȘI ESTE NATURA SUFICIENTĂ?

PLAN

Introducere: Natura, realitate dată sau construită?

I – Natura își este suficientă

a) natura ca substanță

b) omul este în natură

II – Natura nu este o rămășiță

a) natura fără prezența omului, percepută ca o noțiune abstractă

b) natura lipsită de prezența omului, percepută ca o noțiune primejdioasă

III – Natura, o construcție culturală

a) natura trebuie să ia contact cu cultura

b) ideea de natură este ea însăși culturală și construită

Concluzie: Nu există natură fără om

Introducere

a) Natura este percepută în general ca un cadru, un mediu înconjurător sau un peisaj: în consecință, acest cadru ar putea exista cu sau fără noi. Poate că ar trebui să revizuiți această concepție și să ne întrebăm: natura poate exista și fără acțiunea umană? Prin întrebarea din titlu este abordată problema modului de existență a naturii. Astfel, apare și o altă chestiune: are natura nevoie de noi, de dimensiunea culturală, pentru a exista? În consecință, natura este o realitate *dată* sau *construită*?

I – Natura își este suficientă

Dacă ne referim la sensul propriu al naturii, și anume un anumit număr de procese fizice și mecanice pe care știința le analizează și cărora le deslușește legile, putem răspunde că natura își este suficientă. În acest caz, ea ar putea fi definită ca o substanță (literal «ceea ce rămâne dedesubt»), adică o bază permanentă, imună la modificări și accidente. Din perspectivă științifică, natura apare ca un domeniu al necesarului: legile sale nu ar putea fi diferite, iar aplicarea lor este

implacabilă, cu sau fără noi. Iar omul, care este supus unor necesități naturale imperioase, poate depune mărturie în acest sens: natura nu are nevoie de noi, ea este cea care se impune în ființa noastră. Natura reprezintă sfera autoreglării suverane, domeniul echilibrului: atunci când conștiința noastră ecologică se revoltă, ea presupune că acest echilibru ar fi perfect fără noi.

b) Însă omul se află în natură, deoarece este și el o ființă vie ca oricare alta. În această calitate, el are relații cu natura, prin intermediul mediului său. Omul, ca orice altă ființă, este situat într-un mediu natural, cu care întreține relații dialectice, adică relații de colaborare reciprocă. Mediul natural poate schimba omul, dar și acesta din urmă poate interveni cu anumite modificări în cadrul mediului: astfel, natura, deși schimbată prin acțiunea omului, rămâne totuși natură, iar dispariția stratului de ozon, deși provocată de om, este și ea o reacție naturală, o prezență a naturii. Realitatea la care ne referim atunci când utilizăm termenul de «natură» este, deci, deja marcată de intervenția umană.

II – Natura nu este o rămășiță

Natura nu poate fi separată de prezența omului. Ne putem imagina o natură care își este suficientă și care este definită prin facultatea de a ne satisface în mod spontan toate nevoile. Dar acest tip de natură à la Rousseau rămâne abstract, imposibil de găsit și nu corespunde realității care este mereu influențată de prezența omului. Chiar și priveliștile considerate naturale, precum pădurea virgină, un colț de verdeată sau un parc natural, sunt și ele afectate de intervenția omului, dacă admitem că non-intervenția este și ea o formă de intervenție. Dacă vorbim doar din punctul de vedere al naturii, nu există nici o diferență între jungla amazoniană și o autostradă, două rezultate deloc asemănătoare, de altfel, ale dialogului dintre om și natură. Astfel, natura poate fi caracterizată prin intervenția culturală a omului: natura nu este lumea minus oamenii.

b) Ideea unei naturi suficiente sieși trebuie utilizată cu precauție, ținând seama de întrebările care îi pot fi date. Această idee poate sluji la respingerea culturii, considerată un inconvenient, o deviație sau o boală. Dar natura la care se raportează persoanele care vor să trăiască în conformitate cu regulile naturale și să suprimă cultura este o natură imaginată și primejdioasă deoarece poate sluji drept o normă de excludere, un instrument de dispreț.

III – Natura, o construcție culturală

a) În acest caz, trebuie să admitem ideea unei deveniri culturale a naturii, să adoptăm teza conform căreia natura nu își este suficientă. În analiza efectuată de Hegel, cultura este considerată o devenire personală, o datorie a naturii; putem observa în opera lui Hegel o eliberare spirituală a naturii, iar în cadrul idealismului său absolut, natura apare ca un concept în sine: prin existența sa empirică, ea este încarcerată în materie, care reprezintă negarea spiritului sau chiar propria sa negare. Pentru a-și descoperi adevărata identitate, spiritul trebuie să depășească această negație, acest stadiu empiric primar, ceea ce conferă morții semnificația sa filosofică. Prin moarte, natura accede la stadiul său superior, și anume ideea, suprimând negativitatea laturii empirice: «Scopul naturii este de a se contopi cu moartea și de a rupe învelișul imediatului, al sensibilului», arată Hegel (paragraful 376, *Filosofia naturii*, în *Enciclopedia științelor filosofice*, II; cf. curs, partea a 2-a, III). Există deci o devenire umană a naturii, prin care ea devine ceea ce este și prin care ea apare ca spirit.

b) Natura nu își poate fi, deci, suficientă, deoarece are nevoie de oameni pentru a fi ceea ce este. De fapt, orice concepție despre natură nu poate fi decât culturală, iar o natură lipsită de prezența omului este de neconceput. Când admirăm natura, ne admirăm de fapt intervenția (indiferent de gradul sau întinderea ei): «Băiețelul care aruncă pietre în apă și admiră rotocoalele care se formează astfel admiră de

fapt o operă în cadrul căreia beneficiază de spectacolul propriei activități», explică Hegel. Din acest punct de vedere, ideea de natură este înzestrată cu un statut analog ideii de univers: natura nu poate exista fără sedimentarea activității și concepției umane, după cum nici lumea, universul, nu poate exista fără o reprezentare umană a lumii. Nici unul dintre termeni nu se referă la realități obiective separabile.

Concluzie

Intervenția umană este o parte componentă a devenirii naturale; din acest punct de vedere, natura nu-și este suficientă.

Materiale de studiu:

- ☛ Serres, *Contractul natural*.
- ☛ Rosset, *Anti-Natura*.
- ☛ Jacob, *Logica ființei*.

PARTEA a II-a

Conștiința:
inconștientul, dorința, pasiunile

Jean-Paul Ferrand

Conștiința

«Ce este conștiința? Vă gândiți, pe bună dreptate, scrie Bergson, că nu voi defini un lucru atât de concret, atât de constant în fiecare dintre noi¹.» Această remarcă ar avea aici valoare de sfat: decât să impunem dintr-o dată o definiție aventuroasă a conștiinței, mai degrabă ne propunem să descriem întâi niște peripeții ale acesteia, sperând ca prin aceasta să substituim o certitudine, chiar modestă, unei «aprofundări» înfumurate. Altfel spus, nu vom afirma nimic despre conștiință și despre mizele sale filosofice fără a pretinde că avem o experiență a conștiinței.

I – Conștientizarea

Să considerăm următorul exemplu: efectuez zilnic procesul de a merge la serviciu. Toate gesturile cerute de această circumstanță sunt făcute într-o manieră aproape automată.

Dacă survine totuși o dificultate neprevăzută – mașina mea are o pană sau circulația este oprită –, conștiința mea, până acum ațipită, se trezește. Nemaiputându-mă abandona toropirii unei activități obișnuite, de acum nepotrivită, mă pregătesc să repar insuficiențele sale printr-o acțiune pe deplin conștientă. În acest efort special de atenție, conștiința mea se atestă ca o prezență în lume, indisociabilă de o înțelegere a situației *mele* în această lume, de o prezență de sine. De fapt, nu găsesc situația deranjantă decât pentru că mă simt deranjat.

Totul duce, din moment ce conștientizarea este motivată de necesitatea de a depăși un obstacol, la convingerea conform căreia conștiința are o funcție vitală de adaptare la mediul schimbător în care evoluez. Atunci când aceasta nu

1. Conștiințe și viață, în *Energia spirituală*, P.U.F., Colecția «Quadrige», 1985, pp. 4-5.

se mai poate îndeplini în mod automat, mă văd constrâns să trec în revistă toate soluțiile posibile înainte de a opta pentru cea mai eficientă: «Conștiința – mai scrie Bergson – este sinonimă cu alegerea¹». Iată de ce acest lucru concret merită să fie calificat drept singular. Singular pentru că conștiința îmi aparține și pentru că cele mai puțin contestabile caracteristici ale sale o disting de orice alte lucruri. În vreme ce obstacolul care mă stopează este palpabil, localizabil, dotat cu o anumită consistență și cu un conținut determinat, conștiința mea este insesizabilă, oriunde, atentă la prezent, dar și preocupată de viitorul pe care-l pregătește și raportată la trecutul pe care îl evocă, sperând să găsească în el răspunsul la întrebările pe care și le pune. «Punte ridicată între trecut și viitor²», nu pare ea însăși decât atunci când e pradă neliniștii: nu devine ea cu atât mai acută cu cât criza pe care o traversează e mai profundă? Nu ne umbrește ea cele mai frumoase momente, amintindu-ne neputința de a le reține? Oare nu invidiază ea, în clipele disperării, indiferența obstacolului care îi provoacă pierderea răbdării și pe care nu o poate vindeca? Factor și martor indiscret al nenorocirii noastre, mulți nu vor ezita să o blesteme. «Dar – le va obiecta Pascal –, dacă universul l-ar zdrobi, omul ar fi încă și mai nobil decât ceea ce-l nimiceste pentru că el e conștient de faptul că moare, pe când universul nu este conștient de avantajul pe care îl are asupra omului³.»

Deși lucrurile ne irită, noi nu le stingherim în nici un fel: nu reprezentăm nimic pentru ele, după cum nici ele nu reprezintă nimic pentru ele însele: în așa fel încât indiferența lor este sinonimă cu inerția, iar neliniștea noastră cu spontaneitatea. Lucrurile sunt contopite cu lumea, sunt ceea ce circumstanțele au făcut din ele, circumstanțe pe care ele nu le pot schimba. Din contră, conștiința nu se naște decât

1. *Conștiințe și viață*, în *Energia spirituală*, P.U.F., Colecția «Quadrige», 1985, p. 11.

2. *ibidem*, p. 6.

3. *Cugetări*, Ed. Gallimard, Pleiade, 1954, p. 1157.

pentru a releva o inițiativă de care obiceiurile noastre – gânduri, ca și comportament – ne deposedaseră. Astfel, ea ne eliberează de «forța lucrurilor» pe care încearcă să le cunoască pentru a le putea transforma mai bine: astfel, ea ne înstrăinează de noi înșine, eliminând reacțiile automate, reflexele pe care o condiționare de mai lungă sau scurtă durată le-a înscris în corpul nostru și pe care o denumim, puțin pripit, natura noastră. «Remarcați, notează în acest context Alain, că ceea ce face omul fără ezitare, fără îndoială de sine, fără învinuire este lipsit și de conștiință. Conștiința presupune oprire, scrupule, diviziune între sine și sine. Se întâmplă ca, în accese de panică, omul să fie măturat ca un lucru. Fără ezitare, deliberare sau considerație de nici un fel. Nu mai realizează ce face¹.» Conștiința apare deci drept ceva care domină corpul, refuzându-l. Înseamnă aceasta oare că el nu reușește să le considere ca fiind două lucruri distincte? Exemplul lui Descartes invită la o astfel de considerație.

II – Conștiința și corpul

1 – Îndoiala lui Descartes

Se întâmplă uneori ca în favoarea unei conversații, unei lecturi sau experiențe marcante să readucem în discuție opinii, credințe cu care eram de acord fără a le fi constituit în obiectul unui examen. Conștiința pe care o avem atunci asupra dificultăților pe care le comportă aceste prejudecăți ne obligă să le considerăm cu mai multă circumspecție în scopul de a le stăpâni. Nimeni nu a uzat de această putere a conștiinței mai just decât Descartes. Deceționat de o știință scolastică, pe care o considera inutilă și nesigură, condus de dorința de a găsi o asemenea certitudine încât «nici cele mai extravagante supoziii ale scepticilor» să nu fie «capabile de a o zdruncina²», el consideră false toate lucrurile în care poate concepe existența celei mai mici îndoieli.

1. Putem găsi în celebrele *Definiții* ale lui Alain un paragraf care va susține aceeași idee.

2. *Discurs asupra metodei*, partea a IV-a, Ed. Classiques Garnier, 1963, p. 603.

Astfel este recuzată mărturia simțurilor. Ea ne înșală câteodată și ne amăgește mereu. Și, cum noi credem mereu tot atât de tare în existența a ceea ce vedem sau simțim în vis, ca și în realitatea pe care o percepem fiind treji, putem și trebuie să ne prefacem că nu există nici o lume și că nu avem nici un corp. Unii vor vedea în acest demers o acțiune excesivă. Vor avea dreptate: excesul este resortul îndoielii. Descartes nu se mulțumește să-și întrerupă raționamentul sau să se întrebe: «Ce știu eu?». Fiind la fel de hotărât să caute adevărul unde nici o necesitate nu îl presează, pe cât este de voluntar în acțiune, unde urgența deciziilor ce trebuie luate îi cere să considere drept absolut sigure niște maxime pe care le știe a fi îndoielnice, Descartes refuză jumătățile de măsură: îndoiala sa este hiperbolică.

Nu ne vom mira, deci, de a-l vedea refuzând astfel adevărurile raționale uzând de un artificiu metodologic. Pentru a-și radicaliza îndoiala, Descartes își imaginează că un «geniu malefic» îl înșală de fiecare dată când este convins de adevărul enunțurilor sale matematice cele mai restrictive. Astfel că, în definitiv, nici o reprezentare a conștiinței nu rezistă puterii distructive a îndoielii.

2 – Conștiința de sine (cogito)

Descoperirea unui prim principiu complet neîndoielnic necesită, deci, o reorientare, ba chiar o conversie a privirii: trebuie să se treacă de la considerarea obiectelor conștiinței la cea a conștiinței obiectelor. «Imediat după aceea am observat că, deși voiam astfel să gândesc că totul este fals, era necesar ca eu, cel care o gândeam, să fiu ceva¹. Este incontestabil, deci, că mă îndoiesc de ceea ce gândesc. A dori să-mi revoc îndoiala în îndoială înseamnă iar să mă îndoiesc și, chiar dacă geniu malefic mă amăgește când cred a mă îndoii, «nu există nici o îndoială că exist, dacă el mă înșală².» A spune «gândesc» corespunde cu a spune «exist».

1. *Discurs asupra metodei*, partea a IV-a, p. 603.

2. *Meditații metafizice*, Ed. Classique Garnier, 1967, p. 415.

Certitudinea de a gândi pe care o am și cea a existenței mele sunt simultane, indisociabile. «Gândesc, deci exist» se enunță cu și mai multă rigoare: «Sunt, deci exist».

Dar ce sunt eu?

3 – Sufletul, lucru gânditor

După ce am remarcat în îndoială existența universului sensibil, nu pot, așa cum făceam înainte, să mă identific cu propriul corp, care nu este decât o porțiune din acest univers. Știu totuși că sunt ceva. Sunt sigur de existența mea, care este cea a rațiunii mele, atât timp cât gândesc. «Nu sunt, la drept vorbind, decât un lucru care gândește¹.» Bineînțeles, pot fi și un alt lucru, dar numai rațiunea îmi poate fi atribuită cu certitudine. Astfel, eu trebuie să mă delimitez de tot ceea ce am crezut că sunt: «Nu sunt nici pe departe acest ansamblu de membre pe care îl numim corp omenesc (...), din moment ce am presupus că acesta nu este nimic și că fără a schimba această supozitie, descopăr că sunt sigur că reprezintă ceva².»

O dată îndepărtate aceste foste prejudecăți, îmi rămâne de explicat în mod pozitiv în ce constă un lucru rațional, pe care Descartes îl numește și «suflet». Este un «lucru care se îndoiește, concepe, afirmă, neagă, dorește sau nu, își imaginează și simte³.» Activitatea de lucru rațional nu se reduce numai la intelect; Descartes nu ezită să considere imaginația și sentimentul ca pe două modalități ale rațiunii. Ele nu aparțin totuși sufletului «decât în măsura în care acesta este unit cu corpul⁴.» Suntem îndreptățiți să ne întrebăm cum Descartes, care nu este sigur de existența propriului corp, le poate integra în rațiunea sa. Important este aici să facem o distincție clară. Sentimentul și imaginația trebuie să fie

1. *Meditații metafizice*, Ed. Classique Garnier, 1967, p. 419.

2. *idem*.

3. *ibidem*, pp. 420-421.

4. *Epistolă către Gibieuf*, 19 ianuarie 1642, Classiques Garnier, 1967, p. 910.

reputat false dacă admit în definiția lor ideea corpului meu, care poate să le fie cauză, și cea a unui obiect material pe care ele trebuie să mi-l reprezinte. Altfel spus, la acest nivel de meditație, nu pot pretinde că simt dacă prin acest cuvânt înțeleg să percep prin intermediul corpului meu o realitate oarecare exterioară mie. Totuși, dacă nu înțeleg prin sentiment și imaginație decât conștiința de a simți și imagina, nu pot să mă îndoiesc că îmi aparțin. În calitate de pure stări de conștiință, imaginația și sentimentul țin deci de domeniul lucrului gânditor, căci «prin termenul de rațiune înțeleg tot ceea ce se întâmplă în noi și de care suntem conștienți, și despre care avem conștiință. Iată de ce nu numai a înțelege, a vedea, a imagina și a simți e același lucru cu a gândi¹.»

Această definiție foarte vastă a rațiunii, care exclude posibilitatea unei gândiri sau, în termeni mai recent, a unui psihic inconștient, ne permite să discernem esența lucrului rațional: nu este nici mai mult și, cu siguranță, nici mai puțin decât conștiință.

4 – Despre distincția reală a sufletului și a trupului

Astfel, conștiința este reificată și considerată ca o substanță unită cu corpul, dar distinctă de acesta. Într-adevăr, «atunci când concepem o substanță, concepem numai un lucru care există de o așa manieră, încât nu are nevoie decât de sine pentru a exista².» Or, este cert faptul că îmi pot concepe conștiința ca lucru rațional, în mod independent de corpul meu. Ceea ce trebuie deci stabilit în prezent este faptul că acestei distincții conceptuale, în idee, a sufletului și a corpului îi corespunde distincția lor reală.

Pentru a face acest lucru, este necesar să fie evocate pe scurt două consecințe deduse de către Descartes din cogito. Aceasta îmi permite, pe de o parte, să descopăr criteriul adevărului în claritatea și distincția ideilor mele: «După ce am

1. *Principiile filosofiei*, Classique Garnier, 1973, Cartea I, paragraful 9, p. 95, trad. modificată.
2. *ibidem*, paragraful 51, p. 122.

remarcat că nu există nimic în această gândesc, deci există care să îmi dea siguranța că spun adevărul, dacă nu chiar că văd foarte clar că pentru a gândi trebuie să exist, judecam că aş putea considera ca regulă generală faptul că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sunt toate adevărate¹.» Pe de altă parte, prin cogito realizez experiența propriei imperfecțiuni. Indiferent cât de mare ar fi puterea îndoielii, Descartes refuză să vadă în ea o perfecțiune mai mare decât cunoașterea. Or, această cunoaștere imperfectă presupune că posedăm ideea unei ființe mai perfecte decât sine și dotată cu toate perfecțiunile pe care le-aș putea concepe. Această ființă infinit de perfectă este Dumnezeu, una dintre calitățile sale cele mai importante fiind, după Descartes, sinceritatea. O ființă atotputernică poate minți, dar nu vrea. Voința de a minți relevă, într-adevăr, o imperfecțiune: dependența mincinosului față de cel pe care-l înșală. Astfel, sinceritatea lui Dumnezeu, singura compatibilă cu perfecțiunea sa absolută, garantează claritatea și distincția ideilor ca pe un criteriu al adevărului lor.

Or, fiind capabil să-mi concep în mod distinct sufletul fără a avea nici o certitudine relativ la existența corpului meu, sunt, în virtutea sincerității divine, în măsură de a conchide reala distincție dintre suflet și corp. Două lucruri percepute clar și distinct ca fiind ireductibile trebuie să fie distincte în mod real. Dualismul lui Descartes – și anume teza sa conform căreia lumea este compusă din două substanțe distincte, sufletul «ca lucru rațional» și corpul «ca lucru întins» – se bazează pe idealismul său, adică pe ideea că «de la cunoaștere la ființare, consecința este bună².»

5 – Uniunea sufletului cu trupul

Distincția dintre suflet și corp nu semnifică independența absolută a unuia față de celălalt. Cuplul lor seamănă cu altele: unul din membrele sale, în acest exemplu sufletul,

1. *Discurs asupra metodei*, p. 604

2. *Răspuns la cele 7 obiecții*, Classique Garnier, 1967, p. 1025.

poate să-i supraviețuiască celuilalt. Nimeni nu va îndrăzni totuși să pretindă că el rămâne indiferent la dispariția sa. Și, la fel de sigur, trebuie spus că fiecărei mișcări a corpului meu îi corespunde o emoție a sufletului: «Natura mă învață și prin aceste sentimente de durere, de foame, sete etc. că nu sunt doar găzduit în corpul meu, ca un pilot în nava sa, ci, dincolo de aceasta, că sunt unit foarte strâns cu el și atât de contopit și amestecat cu el, încât formăm un singur întreg împreună¹.»

6 – Despre concepția eroică a conștiinței: sufletul și pasiunile sale

Nu se poate filozofa împotriva experienței. Metafizica lui Descartes a stabilit distincția sufletului de trup; fiziologia și psihologia se dovedesc uniunea lor, pe care o resimțim în mod continuu.

Sufletul omului este legat de corpul său prin intermediul «glandei pineale», pe care astăzi o numim epifiză și pe care Descartes o consideră «centrul sensului comun, adică al gândirii și, în consecință, al sufletului, căci unul nu poate fi separat de celălalt².» Situată în centrul creierului și dotată cu o sensibilitate extremă, această glandă este locul unde se întâlnesc «instinctele animale», pe care Descartes le compară cu un vânt foarte subtil, vehiculate de nervi ca urmare a mișcărilor provocate în organele de simț de către obiectele lor. Modificarea produsă în glanda pineală de către mișcarea instinctelor animale provoacă o emoție a sufletului, adică o pasiune. Astfel, în prezența unui animal înspăimântător, gata să ne vatame, afluxul instinctelor animale acționează astfel încât să suscite, pe de o parte, automatisme corporale de fugă și, pe de altă parte, pasiunea fricii în suflet. În așa fel încât, în general, Descartes poate afirma că pasiunile omenești «il incită și îi poruncesc sufletului să vrea lucrurile pe care i le pregătește corpul³.»

1. *Meditații metafizice*, p. 492.

2. *Epistola către P. Mersenne*, 24 decembrie 1640, p. 299.

3. *Pasiunile sufletului*, Classique Garnier, 1973, art. 40, p. 984.

Aceasta înseamnă, oare, că sufletul rămâne neputincios față de mișcările corpului? Dacă am fi de acord cu aceasta, am omite faptul că idealul moral al lui Descartes se numește generozitate, care generozitate constă în faptul că omul știe că «Nimic nu-i aparține cu adevărat, în afară de posibilitatea de a dispune liber de voința sa¹.» Sufletul dispune într-adevăr de acțiuni pentru a combate pasiunile pe care le consideră nocive. Voințele sale sunt, tocmai am văzut, complet în puterea sa. De altfel, comunicarea stabilită de către glanda pineală între suflet și corp nu are sens unic: fiecărei acțiuni a corpului îi corespunde o pasiune a sufletului, fiecărei acțiuni a sufletului îi corespunde o pasiune a corpului. Astfel, eu pot modifica în mod indirect conduita și starea corpului meu, modificându-mi gândurile. Și Descartes pune bazele medicinei psiho-somatice, bazată pe principiul «nu există nimic care să fie complet în puterea noastră, în afară de gândurile noastre².»

Astfel, de exemplu, pasiunile noastre nu pot fi excitate, nici anihilate direct «prin acțiunea voinței noastre, dar ele pot fi anihilate, în mod indirect, prin reprezentarea lucrurilor care sunt de obicei alăturate pasiunilor pe care vrem să le avem și care sunt contrare celor pe care vrem să le respingem. Astfel, pentru a arăta în noi înșine dârzenia și pentru a înlătura frica, nu e suficient să dispunem numai de voință, dar trebuie să se recurgă la considerarea motivelor obiectelor sau exemplelor care conving de faptul că pericolul nu este mare; că apărarea este întotdeauna mai sigură decât fuga, că victoria poate aduce glorie sau bucurie, iar fuga numai regret și rușine, și lucruri asemănătoare³.»

Altfel spus, Descartes încearcă aici, imaginând obiectele care provoacă o pasiune pe care vrea s-o resimtă, să suscite această pasiune în scopul de a opune automatismele

1. *Pasiunile sufletului*, Classique Garnier, 1973, art. 153, p. 1067.

2. *Discurs asupra metodei*, Classique Garnier, 1963, p. 596.

3. *Pasiunile sufletului*, art. 45, p. 988.

corporale corespunzătoare automatismelor antagonice, sursă a unei alte pasiuni, pe care încearcă să o neutralizeze. Puterea conștiinței asupra gândurilor sale echivalează deci, în mod indirect, cu suveranitatea sufletului asupra corpului. «Nimic nu mă forțează», «vreau ceea ce gândesc, și nimic în plus», aceasta este, rezumată de Alain¹, «concepția eroică a conștiinței²» propusă de Descartes și în virtutea căreia el definește morala ca pe o încercare de dominare a pasiunilor prin conștiință, adică stăpânirea de sine.

III – Conștiința și gândirea

O asemenea concepție asupra conștiinței se bazează, după cum am văzut, pe posibilitatea unei acțiuni reale a sufletului asupra corpului și a corpului asupra sufletului. Glanda pineală este cea care, după Descartes, asigură eficiența unei substanțe asupra alteia. Dar, ironizează Spinoza, «ce înțelege el prin uniunea sufletului cu corpul? Ce concepție clară și distinctă are el despre o gândire foarte strâns legată de o anumită porțiune mică a întinderii? (...) Neexistând nici o măsură comună între voință și mișcare, nu există nici o comparație între puterea – sau forțele – sufletului și cea a corpului³.» Prin claritate, distincția dintre suflet și corp face ca uniunea și acțiunea lor reciprocă să fie dificil de conceput... Descartes însuși a recunoscut-o. «Putem concepe uniunea dintre suflet și corp slujindu-ne doar de viață și de conversațiile obișnuite și evitând meditația⁴.» Este ciudată încercarea de a rezolva o problemă abținându-ne să reflectăm asupra ei.

Mai cartezian chiar decât Descartes în această spinoasă problemă, Spinoza menține claritatea și distincția ideilor drept criteriu al veridicității lor. În ochii lui, este absurdă dorința de a reuni ceea ce propriul intelect a separat distinct și

1. *Elemente de filosofie*, Gallimard, 1990, p. 156.

2. Alain, *Istoria gândurilor mele*, Gallimard, 1958, p. 54.

3. *Etica*, Garnier-Flammarion, 1965, Cartea a V-a, prefață, p. 305.

4. *Epistola către Elisabeth*, 28 iunie 1643, Classique Garnier, 1973, p. 45.

precis. Spinoza încearcă deci să dizolve o problemă prost pusă mai degrabă decât să o rezolve. Și ajunge la aceasta refuzând existența unei pluralități a substanțelor, ceea ce permite încă o mărturisire, destul de tulburătoare, a lui Descartes: «Atunci când concepem substanța, concepem numai un lucru care există de așa manieră încât nu are nevoie decât de sine însuși pentru a exista. Astfel, poate exista o dificultate în explicarea acestei expresii, și anume *a nu avea nevoie decât de sine însuși*; căci, la drept vorbind, doar Dumnezeu corespunde acestei descrieri și nu există nici un lucru creat care să poată exista un singur moment măcar fără a fi susținut și conservat de puterea sa¹.» Astfel că Spinoza poate observa la Descartes ocazia de a respinge dualismul acestuia și să afirme că afectele sufletului și corpului sunt expresiile simultane și paralele ale afectelor substanței unice, Dumnezeu, care constituie fondul lor comun. «Sufletul și corpul, scrie el, sunt *unul și același lucru*, care este conceput atât sub atributul gândirii, cât și sub cel al înțelegerii².»

Din acest «paralelism» se deduc câteva consecințe opuse teoriei carteziene și tradiției filosofice în care aceasta se înscrie. Conform noii teorii, ar mai exista raporturi conflictuale între suflet și trup: «Ordinea acțiunilor și pasiunilor Corpului nostru concordă prin natură cu ordinea acțiunilor și pasiunilor Sufletului³.» Atunci când corpul nostru lăncezește, lăncezește și sufletul. Etica lui Spinoza nu nutrește deci intenția de a opune puterile sufletului celor ale corpului în scopul de a stabili o superioritate a conștiinței asupra acestuia. De fapt, «cu cât un corp este mai apt comparativ cu altele să acționeze și să lăncezească în mai multe moduri deodată, cu atât mai mult sufletul acestui corp este apt în mod comparativ cu altele să perceapă mai multe lucruri deodată⁴.»

1. *Principiile filosofiei*, paragraful 51, p. 122.

2. *Etica*, cap. III, paragraful II, p. 137.

3. *idem*.

4. *ibidem*, cap. II, paragraful XIII, p. 85.

Pe de altă parte, Spinoza cere filosofilor să-și recunoască, în sfârșit, ignoranța cu privire la puterile corpului: «Nimeni, este adevărat, nu a determinat până acum abilitățile Corpului¹.» Caracterul inofensiv al acestei remarci poate masca consecințele subversive pe care nu întârzie să le antreneze în cadrul aserțiunilor lui Spinoza. Totuși este cert că, odată admis paralelismul, ignoranța noastră relativ la corpuri trebuie să aibă ca revers inconstiența noastră cu privire la gândire. Este vorba, după cum a remarcat-o Gilles Deleuze, «de a arăta că trupul depășește cunoștințele pe care le avem despre el și că gândirea nu depășește nici ea cu mai puțin cunoștințele pe care le avem despre ea².» Astfel, Spinoza ne propune să privim corpul ca pe un fir conducător al determinării puterilor gândului. Acestea nu pot fi descoperite într-adevăr decât prin cunoașterea forțelor corpului, de unde le vom deduce în mod *paralel* pe cele ale spiritului ce exced câmpul conștiinței. Nu se găsește, în toate acestea, nici o devalorizare a conștiinței în raport cu corpul, ci, după cum subliniază Deleuze, descoperirea «unui *inconștient al gândirii* nu mai puțin profund decât *necunoscutul corpului*³.»

Astfel se sfârșește mitul teoriei carteziene despre o gândire transparentă pentru ea însăși, reductibilă la conștiința pe care o am despre ea și despre un subiect stăpân pe afectele sale. Sunt, de exemplu, cel mai adesea, conștient de dorințele mele, fără a le cunoaște cauzele. În plus, am iluzia de a nu dori un lucru decât pentru că l-am considerat bun în prealabil. Acesta este totuși opusul adevărului: «Considerăm că un lucru este bun pentru că ne străduim să-l avem, îl dorim, îl poftim și îl vrem⁴.» Iluziile pe care subiectul conștient și le face pe propria socoteală sunt de altfel nenumărate, iar ocaziile de a ne da seama de acest lucru nu vor lipsi. Să ne

1. *Etica*, cap. III, paragraful II, p. 137.

2. Spinoza, *Filosofia practică*, Éditions de Minuit, 1981, p. 29.

3. *Idem*.

4. *Etica*, cap. III, paragraful IX.

mulțumim pentru moment cu o ultimă remarcă: Spinoza este fulgerul ce precede un tunet în istoria filosofiei; la 200 de ani după el, Nietzsche scria: «Ne aflăm în faza în care conștiința devine modest¹.»

1. *Voința de putere*, Gallimard, 1938, p. 278.

Pe de altă parte, Spinoza cere filosofilor să-și recunoască, în sfârșit, ignoranța cu privire la puterile corpului: «Nimeni, este adevărat, nu a determinat până acum abilitățile Corpului¹.» Caracterul inofensiv al acestei remarci poate masca consecințele subversive pe care nu întârzie să le antreneze în cadrul aserțiunilor lui Spinoza. Totuși este cert că, odată admis paralelismul, ignoranța noastră relativ la corpuri trebuie să aibă ca revers inconștienta noastră cu privire la gândire. Este vorba, după cum a remarcat-o Gilles Deleuze, «de a arăta că trupul depășește cunoștințele pe care le avem despre el și că gândirea nu depășește nici ea cu mai puțin cunoștințele pe care le avem despre ea².» Astfel, Spinoza ne propune să privim corpul ca pe un fir conducător al determinării puterilor gândului. Acestea nu pot fi descoperite într-adevăr decât prin cunoașterea forțelor corpului, de unde le vom deduce în mod *paralel* pe cele ale spiritului ce exced câmpul conștiinței. Nu se găsește, în toate acestea, nici o devalorizare a conștiinței în raport cu corpul, ci, după cum subliniază Deleuze, descoperirea «unui *inconștient al gândirii* nu mai puțin profund decât *necunoscutul corpului*³.»

Astfel se sfârșește mitul teoriei carteziene despre o gândire transparentă pentru ea însăși, reductibilă la conștiința pe care o am despre ea și despre un subiect stăpân pe afectele sale. Sunt, de exemplu, cel mai adesea, conștient de dorințele mele, fără a le cunoaște cauzele. În plus, am iluzia de a nu dori un lucru decât pentru că l-am considerat bun în prealabil. Acesta este totuși opusul adevărului: «Considerăm că un lucru este bun pentru că ne străduim să-l avem, îl dorim, îl poftim și îl vrem⁴.» Iluziile pe care subiectul conștient și le face pe propria socoteală sunt de altfel nenumărate, iar ocaziile de a ne da seama de acest lucru nu vor lipsi. Să ne

1. *Etica*, cap. III, paragraful II, p. 137.

2. Spinoza, *Filosofia practică*, Éditions de Minuit, 1981, p. 29.

3. *Idem*.

4. *Etica*, cap. III, paragraful IX.

mulțumim pentru moment cu o ultimă remarcă: Spinoza este fulgerul ce precede un tunet în istoria filosofiei; la 200 de ani după el, Nietzsche scria: «Ne aflăm în faza în care conștiințul devine modest¹.»

1. *Voința de putere*, Gallimard, 1938, p. 278.

În ciuda progresului remarcabil realizat în secolul al XVII-lea de către Spinoza, noțiunea de inconștient psihic nu a fost recunoscută de către psihologi și nu a făcut obiectul studiilor sistematice decât începând cu secolul al XIX-lea. O asemenea întârziere poate fi surprinzătoare. Totuși, o putem explica prin obstacolul epistemologic pe care l-a reprezentat în acest domeniu cartezianismul implicit, chiar «inconștient» al cercetătorilor. Clasând sub denumirea de rațiune «tot ceea ce este în noi, într-o asemenea manieră, încât îl conștientizăm imediat¹», Descartes excludea, din principiu, ideea unui inconștient psihic². Astfel că psihologia creată de gânditorul francez nu putea decât să se reducă la studiul faptelor conștiinței.

Această prejudecată, profund ancorată în spiritul oamenilor de știință, probabil că nu putea fi clătinată decât de un atac radical al teoriei carteziene. Și tocmai lui Schopenhauer i-a revenit sarcina de a demonta piesa principală, cheia de boltă a psihologiei carteziene. Atestând existența unei voințe inconștiente, de fapt, Schopenhauer a detronat ideea, atât de dragă lui Descartes, a unei voințe concepute ca manifestarea cea mai înaltă a conștiinței și divinității umane. Odată cu Schopenhauer, subiectul conștient pierde pentru totdeauna o anume încredere în sine. De atunci, «concepția eroică a conștiinței» și-a câștigat teren...

I – Metafizica inconștientului

Problematika fundamentală a principalei opere schopenhauriene, *Lumea ca voință și ca reprezentare*, este de a determina ceea ce este lumea în afara faptului că pentru noi este o

1. Răspuns la a doua obiecție, definiția I, p. 586.
2. În greaca veche «psyche» înseamnă «suflet».

reprezentare, adică a ști care este ființa sa intimă, inima sau nucleul a cărui natură care ne înconjoară este scoarta. Cu vântul reprezentare trebuie înțeles aici în sensul său teatral. Reprezența se oferă privirii spectatorului sub forma unui «obiect¹», adică a unui obstacol distinct de acesta. Subiectul cunoașterii nu este obiectul cunoscut de el. Astfel, eu nu sunt scaunul pe care-l privesc sau triunghiul pe care-l desenez; și unul, și celălalt sunt pentru mine reprezentații, concrete într-un caz, abstracte în celălalt. Ceea ce rezumă și generalizează și Schopenhauer în felul următor: «Dedublarea în obiect (cunoscut) și în subiect (cunoscător) este forma primitivă esențială și comună a oricărei reprezentații².»

Înseamnă aceasta că noi nu avem acces în lume decât prin reprezentație, pe care nu o cunoaștem decât sub numele de obiect? Schopenhauer respinge această teorie. Realul, într-adevăr, ne este prezentat mai original încă, într-o lume afectivă. Și experiența corpului constituie, pentru fiecare, ocazia unei revelații unice pe care Schopenhauer nu ezită să o califice drept metafizică. Această experiență ne oferă cheia enigmei lumii, ne permite să accedem la ființa intimă a universului pe care Kant îl numea «ființă în sine».

Corpul ne este prezentat sub două forme. El ne apare ca obiect între obiecte – situat, de exemplu, între un scaun și un birou. Dar, în același timp, ne apare ca o afectivitate ireductibilă la obiectivitate, la reprezentare. Într-adevăr, nu resimț o durere decât în măsura în care nu mă disting de ea atât cât să nu o am în vedere. Goethe, de exemplu, simte atunci când pretinde să fi scris *Suferințele tânărului Werther* pentru a se vindeca de o decepție în dragoste. El nu a putut face din această dragoste *obiectul* unui roman decât dacă deja se distanțase de ea, dacă nu o mai *resimțea*. Este sigur că, pradă durerii sale, un îndrăgostit respins nu visează deloc

1. *Vorstellung* (germ.), tradus prin reprezentare, desemnează faptul de a fi pus înainte ceea ce corespunde sensului latin al termenului de «obiect». Schopenhauer utilizează atât «*Vorstellung*», cât și «*Objekt*».
2. *Lumea ca voință și reprezentare*, P.U.F., 1966, p. 52.

la povestea pe care o va rescrie într-o zi despre suferințele sale: el este una cu acestea. La fel, Schopenhauer are dreptate să scrie că «greșim complet când dăm plăcerii și durerii numele de reprezentare¹.»

Ce sunt atunci afectele, dorințele, sentimentele și pasiunile excluse, ca atare, din câmpul reprezentării? Tot atâtea configurații ale unui afect original, pe care Schopenhauer îl numește «voință». «Toate afecțiunile și toate pasiunile, scria el, trebuie socotite printre manifestările voinței.»; și pentru a-și putea susține teza, el citează din Sf. Augustin, care declară despre dorință, teamă, bucurie și tristețe: «Voința este în toți acele mișcări sau mai curând toate acele mișcări ce nu sunt decât voințe. Într-adevăr, ce sunt dorința și bucuria dacă nu o voință care aprobă ceea ce dorim? Și ce sunt teama și tristețea dacă nu o voință care nu aprobă ceea ce nu dorim?»² Reversul mișcărilor corpului nostru, care manifestă o afecțiune oarecare, este deci un act particular al voinței noastre. «Acțiunea corpului nu este decât actul voinței obiective, adică văzut ca reprezentare³.» Voința și reprezentarea sunt cele două fețe ale unei medalii. Iată de ce corpul meu văzut ca reprezentare trebuie «să fie deja un fenomen⁴ al voinței și se găsește împreună cu voința mea în ansamblul ei (...) în același raport cu un act izolat al corpului, cu un act izolat al voinței mele⁵.» Altfel spus, corpul meu este voința mea devenită vizibilă, oferită în spectacol, trecută în elementul reprezentării.

Această voință, pentru că nu-mi apare în mod clar decât în actele sale izolate, nu-mi este cunoscută în totalitatea sa. Astfel rămân ignorant asupra calităților sale morale și a manierelor sale de a vrea, care constituie «caracterul» meu

1. *Lumea ca voință și reprezentare*, P.U.F., 1966, p. 142.

2. *Eseu despre liberul arbitru*, Félix Alcan, 1925, pp. 18-19.

3. *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 141.

4. O manifestare «obiectivă», o reprezentare în sensul dat de Schopenhauer.

5. *ibidem*, p. 149.

individual¹. Acesta, invariabil, se obiectivizează în organele corpului sustrase obiceiului și educației. Și Schopenhauer este satisfăcut de convergența metafizicii sale și de afirmațiile fiziologistului francez F-X Bichat, care scria: «Temperamentul fizic și caracterul moral nu sunt susceptibile de schimbare prin educație (...) Dorința de a schimba prin ele caracterul (...) este comparabilă cu cea a unui doctor care ar încerca să mărească sau să micșoreze, cu câteva grade și pentru toată viața, forța contracției inimii în starea de sănătate².» Iată-ne la mii de leghe depărtare de generozitatea carteziană: nu dispunem de nimic în afară de voința «noastră» și de caracterul «nostru» moral; individualitatea noastră cea mai profundă, voința noastră este un tărâm străin – și, chiar mai rău, o putere care ne înstrăinează.

Schopenhauer nu se mulțumește să amintească ceea ce este destul de banal: stadiul de ignoranță în care ne aflăm relativ la caracterul nostru. Într-un celebru capitol al cărții *Lumea ca voință și reprezentare*, el se străduiește să demonstreze că actele izolate ale voinței noastre și motivațiile lor reale pot rămâne inconștiente. Astfel se poate întâmpla ca un hazard fericit să favorizeze executarea unui plan cu privire la care aveam unele scrupule și a cărui realizare era dificilă din cauza diferitelor obstacole. Bucuria, pe cât de intensă, pe atât de neașteptată, care ne inundă ne relevă la ce punct voința noastră devenise, în secret, complicea acestui plan. Pasajul următor merită să fie citat *in extenso*: «Adesea nu știm ceea ce dorim sau de ce ne temem. Putem avea o dorință ani întregi fără a o mărturisi, fără chiar a fi pe deplin conștienți de acest lucru, aceasta înseamnă că intelectul nu trebuie să știe nimic despre ea, înseamnă că o revelație ni se pare periculoasă pentru amorul nostru propriu, pentru buna părere pe

1. «Astfel suntem la fel de dezamăgiți de noi înșine, ca și de alții atunci când descoperim că nu avem anumite calități, de exemplu simțul dreptății, altruismul, curajul.», Schopenhauer, *Eseu despre liberul arbitru*.

2. *Cercetări fiziologice despre viață și moarte*, Garnier-Flammarion, 1994, art. 9, paragraful II, p. 199.

care ținem s-o avem despre noi; dar atunci când această dorință tocmai s-a realizat, propria bucurie ne dovedește, nu fără a crea o anume confuzie, că doream acest eveniment din tot sufletul; este cazul morții unei rubedenii apropiate pe care o moștenim¹.» În acest exemplu se clarifică ideea că conștiința, în contextul postkantian, adică al lui Schopenhauer, departe de a fi secretarul unei voințe disimulate și despotice, nu este decât ministrul său bun de corvoadă. Observațiile schopenhaueriene asupra originii nebuniei stabilesc aceasta cu brio.

II – Refularea

«Violenta excludere a unui lucru în afara spiritului poate fi considerată originea nebuniei, scria Schopenhauer, excludere care nu este posibilă decât prin introducerea în spirit a altui lucru².» Să ne imaginăm, de exemplu, că o mamă și-a pierdut copilul. Ea își poate păstra echilibrul psihic în diferite moduri, dar toate evită gândul la această pierdere iremediabilă. «Să ne amintim, propune Schopenhauer, cu ce neplăcere ne gândim la lucrurile care ne rănesc foarte tare interesele, orgoliul sau dorințele, cu ce suferință ne decidem să le supunem unui examen precis și serios al intelectului nostru, dar, din contră, cu câtă ușurință ne depărtăm brusc, ne detașăm de ele pe furiș, fără chiar a fi conștienți de asta³.»

Cine a trecut prin situații penibile nu are nevoie să-i fie demonstrat acest lucru: există circumstanțe în care uitarea constituie cea mai bună terapie. «Să închizi, spune Nietzsche, din când în când ușile și ferestrele conștiinței (...) – aceasta este utilitatea capacității uitării cu rol activ (...), însărcinată cu controlul intrării, păzitoare a ordinii psihice⁴.» Totuși, există alte cazuri, în care uitarea cauzează grave maladii mentale. Astfel, mama îndoliată, evocată anterior, poate să refuze moartea copilului său și să înlocuiască această realitate cu o minciună care să-i satisfacă voința. Ea se comportă ca și când

1. *Lumea ca voință și reprezentare*, pp. 907-908.

2. *ibidem*, p. 1132.

3. *ibidem*, p. 1131.

4. *Genealogia moralei*, Éd. 10-18, 1974, pp. 165-166.

decesul nu ar fi avut loc, pune masa copilului său, când vine seara, pregătește lenjeria pe care acesta ar fi trebuit să o poarte a doua zi... «În această repulsie a voinței de a lăsa să se întâmple ceea ce este contrar luminii intelectului, este breșa prin care nebunia poate pătrunde în spirit. (...) Căci *intelectul a renunțat la propria-i natură pentru a mulțumi voința*: omul își imaginează acum ceea ce nu este¹.» Uitarea nu poate fi asimilată aici cu o simplă lacună, ci cu o forță activă care elimină din conștiința noastră și fără știrea noastră adevăruri și amintiri prea crude. Freud omagia perspicacitatea acestor analize ale lui Schopenhauer: «Ceea ce afirmă Schopenhauer *despre maniera în care ne încăpățânăm în refuzul de a admite o realitate penibilă este în mod riguros suprapus doctrinei mele despre refulări*².»

III – Psihanaliza

Nu se poate stabili o legătură precisă între opera lui Schopenhauer și cea a lui Freud. Acesta din urmă a descoperit fenomenul refulării și a ridicat ipoteza unui inconștient psihic, printr-un raționament personal absolut original.

Studiul fenomenelor isterice și observațiile raportate de colegul său Joseph Breuer l-au condus pe calea descoperirilor. Breuer, într-adevăr, reușise să vindece temporar o tânără isterică, Anna O., atinsă de tulburări fizice și psihice diverse: paralizii parțiale, cărora nu le corespundea nici o leziune organică, contracții, imposibilitatea de a bea, confuzie mentală... Or, metoda terapeutică a lui Breuer consta în a suscita povestirea trecutului pacientei sale, supunând-o hipnozei. Ea povestea astfel cum guvernanta își puneă câinele să bea din paharul ei, ceea ce ea detesta. Evocarea acestei scene a trecutului, care o dezgustase în mod profund, dar la care ea nu îndrăznea să reacționeze imediat, a eliberat-o de imposibilitatea de a bea după ce, într-o mânie vie, și-a manifestat dezaprobarea.

1. *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 1132.

2. *Contribuție la istoria orientării psihanalitice*, vol. IV al *Operele complete*, 1922.

Povestirea altor amintiri a avut aceeași virtute terapeutică de a face să dispară, mai mult sau mai puțin durabil, și alte simptome. Freud a dedus, deci, că isteria nu era provocată doar de o disfuncționalitate organică sau fiziologică, dar că ea era în mod egal condiționată de traume psihice inconștiente, localizabile în trecutul individului. Scopul tratamentului devenea astfel perfect clar: pentru Freud însemna să amintească conștiinței pacientului aceste traume patogene pentru a le neutraliza. Pentru a reuși aceasta, trebuia ca pacientul să fie absolut sincer și să transpună în cuvinte tot ceea ce îi traversa spiritul.

Însă Freud a realizat rapid că pacientul se sforța întotdeauna să disimuleze sau să se eschiveze, sub diferite pretexte, de la anumite gânduri și amintiri decisive pentru vindecarea sa. El a văzut în această atitudine o rezistență a eului care încerca să împiedice apariția acestora pe scena luminată de conștiință. După ipoteza unui conștient psihic, se impunea realitatea refulării ca forță ce se opunea punerii în lumină a anumitor amintiri. Mai trebuiau determinate obiectul și rațiunea acestei refulări pentru a înțelege originea simptomelor și, chiar mai mult, a nevrozelor.

Teza lui Freud constă în afirmația că individul suportă un conflict psihic între normele morale, sociale și estetice la care este supus și anumite dorințe nemărturisite, care i s-ar părea monstruoase dacă le-ar conștientiza. Refularea acționează împotriva acestor dorințe susceptibile de a răni orgoliul individului, pentru că sunt incompatibile cu sentimentul lui de demnitate personală. Din nefericire, a refula nu înseamnă a neutraliza, și dorința refulată se mai poate manifesta sub forma unui simptom nevrotic, al cărui sens – ați ghicit probabil – rămâne obscur subiectului conștient. Astfel, de exemplu, homosexualul care se rușinează cu condiția sa se identifică o posedă. Identificarea apare aici ca un simptom destinat să satisfacă în mod indirect dorința incestuoasă, vizând ca homosexualul să-și mărturisească adevăratul obiect: el o «posedă» pe aceasta «absorbindu-i» calitățile. Cu alte cuvinte,

«identificarea a luat locul înclinației erotice¹», și simptomul trădează eșecul parțial a refulării, capabilă să interzică dorinței intrarea în câmpul conștiinței, dar incapabilă să o elimine complet.

Explicația simptomelor nevrotice îi oferă lui Freud o schemă interpretativă pentru elucidarea sensului viselor. Acestea din urmă într-adevăr sunt și o satisfacere indirectă și iluzorie a dorințelor mai mult sau mai puțin ascunse. Dovadă sunt visele copiilor, care sunt remarcabile în ceea ce privește faptul că o dorință frustrată se manifestă oricum. Freud evocă, de exemplu, povestea unui băiețel căruia i s-a cerut să aducă un coș cu cireșе unchiului său, corvoadă pe care o îndeplinește fără entuziasm. A doua zi, acest băiețel povestește cum a visat că a mâncat toate cireșele.

Visele adulților au o interpretare mai anevoioasă. Dorințele care se exprimă aici se dovedesc, într-adevăr, la fel de nemărturisibile ca și cele care provoacă simptomul nevrotic. Iată de ce ei suportă în vis o deghizare care le permite să depășească barajul cenzurii, sechelă a momentelor refulante ce acționează din plin pe durata conștientizării.

Astfel, trebuie să se distingă *conținutul manifest* al visului, adică scena pe care o reprezintă, de *conținutul său latent*, în sensul său veritabil, adică dorințe pe care cenzura nu le poate accepta fără deformare. Funcția visului este relevată de această distincție. Ea constă în a transforma dorința în favoarea unui proces pe care Freud îl numește «elaborație onirică», în așa fel încât să o facă de nerecunoscut și, prin aceasta, visul este capabil să înșele vigilența cenzurii, care, fără această muncă, ar refula-o. Visul se constituie, deci, într-un simptom nevrotic, un *compromis*, care-i permite să satisfacă simultan dorința și exigențele cenzurii.

Ultim domeniu al investigațiilor freudiene, actele ratate și lapsusurile nu par a fi decât materie pentru considerații anecdotice, mai mult sau mai puțin amuzante. Putem totuși să ne întrebăm dacă nu cumva studiul lor nu constituie, în

1. Eșuri de psihanaliză, Payot, 1979, p. 128.

definitiv, aportul cel mai neliniștitor al psihanalizei. Fiecare se convinge cu ușurință, pentru a se liniști poate, că nevroticele sunt fenomene anormale, chiar extraordinare, și că «delirul» pasager al visurilor noastre se derulează atunci când conștiința noastră atipită se odihnește. Or, prin acțiunile ratate și lapsusuri, dorintele pe care cenzura încearcă să le refuleze erup în viața cotidiană, unde severitatea subiectului conștient pare de necontestat.

Astfel, amnezile sunt revelatoare pentru tendințele pe care am vrea cel mai mult să le disimulăm. Un om care-și uită cheile de la apartament exprimă dorința de a-l părăsi definitiv. Uitarea anumitor promisiuni ne trădează dorința de a nu le ține, uitarea numelor proprii – ostilitatea noastră față de cei pe care-i desemnează.

Lapsusurile relevă și ele dorințe nemărturisibile și inconștiente. Dacă se întâmplă ca interpretarea lor să fie la îndemână, nu este totuși rar ca sensul lor să-i scape autorului. Când un pacient al lui Ernst Jones i-a spus: «Tatăl meu era foarte atașat de nevasta mea» și s-a corectat declarând: «Vreau să spun de mama mea», psihanalistului nu i-a fost dificil să recunoască natura legăturilor afective inconștiente care îl uneau pe acest fiu cu mama sa. Că această descoperire a fost acceptată cu multe reticente de acesta din urmă, se ghicește fără prea mari dificultăți...

În concluzia acestor cercetări numeroase, Freud scrie că «eu nu este stăpân în propria casă¹». Ireductibilă la conștiința care nu este în el decât o parte restrânsă și derivată, urzeala vieții psihice este constituită din conflicte pe care le suport cu atât mai mult cu cât le ignor. Înseamnă aceasta oare că Freud își pierde speranța de a oferi oamenilor posibilitatea de a-și stăpâni propriul destin? Nu. Am văzut, într-adevăr, că psihanaliza caută să elibereze individul de conștientizarea determinismelor care apasă asupra lui. Astfel, dacă Freud a provocat omului o «rană narcisistă, arătându-i că nu este o oază de libertate într-o natură complet determinată, ci

1. *Eseuri de psihanaliză aplicată*, Gallimard, Colecția «Idei», 1933, p. 146.

că psihicul său este supus legilor, dacă, cu alte cuvinte, a distrus iluzia unei suveranități imprescriptibile a subiectului conștient asupra gândurilor sale, totuși niciodată nu a pretins că această stare de servitute ar fi definitivă. Cunoașterea eliberează: astfel s-ar putea formula una dintre convingerile cele mai profunde ale lui Freud. Se înțelege atunci că obiecțiilor adresate psihanalizei de către filosofi precum Alain sau Sartre în scopul de a prezerva libertatea umană le lipsește scopul. Respingând moștenirea lui Descartes, «acest prototip al gânditorului orgolios¹», pe care le critică din diverse motive, Freud a dorit, ca și Spinoza, la care i se raportează adesea, să substituie înțelegerea oamenilor judecăților pe care moraliștii le exprimă. Lui Sartre, și nu lui Freud îi revine, într-adevăr, gloria îndoielnică de a fi introdus conceptul de «ticălos» în filosofie.

1. Simenon, *Memorii*, vol. II, Presses de la Cité, 1993, p. 663.

Sf. Augustin povestește în *Confesiunile* sale cum pasiunea jocurilor de circ îl învăluia pe prietenul său Alpyus: niște camarazi de studii îl duseră pe acesta, în ciuda protestelor și strigătelor sale, la amfiteatru, unde aveau loc aceste jocuri. El le-a spus: «Îmi puteți târî și instala corpul acolo, dar îmi puteți fixa cu forța spiritul și ochii asupra acestui spectacol? Voi fi ca și absent și astfel voi triumfa și asupra voastră, și a lor¹.»

Nobilă sfidare, ridicolă presumptie: aceste intenții bune nu au rezistența probei. Alpyus, care în amfiteatru închisese ochii, nu a putut să se împiedice să-i redeschidă când a auzit aclamațiile mulțimii excitate de uciderea unui gladiator. El a fost astfel «rănit în sufletul său mai grav decât era rănit în trup cel pe care-l contempla cu aviditate; el a căzut, și căderea lui a fost mai mizerabilă decât cea a gladiatorului, cauza acestor tipete. Nu numai că se uita la spectacol, din contră, și-a fixat privirile asupra lui. El savura furoarea fără să-și dea seama, vrăjit de aceste lupte criminale, beat de o voluptate sângeroasă².»

În această povestire, experiența dorinței echivalează cu o umilire. Aceasta, într-adevăr, dejoacă planurile lui Alpyus, făcând haz de decizia lui. Sufletul lui mușcă țărâna ca și gladiatorul rănit. Rană, cădere și beție evocă, rând pe rând, nepuțința lui Alpyus, pradă impetuoșității iraționale a dorinței. Și chiar sufletul său, după ce a cedat, este în sfârșit «răpit»; dorința îl ridică, îl conduce, îl transportă. Umilinței îi succede atunci alinarea. Alpyus este posedat și depozat, transformat în străin față de sine însuși. Nu gustă el, oare, o plăcere pe care în sufletul și conștiința lui o consideră dezgustătoare?

1. *Confesiuni*, Garnier-Flammarion, 1964, p. 117.
2. *idem*.

Filosofii și teologii au fost neliniștiți de slăbiciunea ome-nească ilustrată de această întâmplare neplăcută. Iată de ce aceștia și-au elaborat metode menite să păstreze sau să resta-ureze suveranitatea sufletului asupra corpului, sursă a dorin-țelor, conversie platoniciană a acestora din urmă, impasibili-tatea înțeleptului stoic, ascetismul schopenhauerian – iată tot atâtea rețete, care, după exemplul multor altora, prezintă do-rința ca pe o amenințare, virtuală sau reală, ce trebuie neutra-lizată. Rară disonanță în acest hățiș, epicurianismul încearcă să redea inocența corpului și să substituie condamnării dorin-țelor o gestiune rațională care să le prevină excesele.

I – Discriminarea dorințelor

Epicur concepe, după tradiția greacă, natura ca pe un model al măsurii. Iată de ce omul trebuie să o urmeze sau să o imite pe cât posibil. Or, corpul este o realitate naturală și ca atare, nimeni nu este autorizat să-l acopere cu oprobriu: dorințele ce emană din el sunt moderate și sănătoase. De unde vin atunci pornirile care, asemenea celor ale lui Alpyus, tulbură într-atât sufletul încât îi face pe oameni să întreacă orice măsură? Din anumite reprezentări mentale și anumite dorințe. «Nu pântecul este nesățios, cum spun oamenii, ci falsa opinie despre pântec¹.» Care sunt aceste reprezentări eronate, care este raportul lor cu dorințele nocive ce trebuie respinse? Acestea sunt unele dintre problemele tratate de *Epistola către Meceneu*.

În această epistolă, Epicur încearcă să determine, odată cu natura, și condițiile fericirii, metoda care să-i permită să aibă acces la ele. Or, fericirea se definește ca absența durerilor corporale, sau «aponie», și ca liniștea sufletului, adică «ataraxie». Trebuie deci evitate tulburările sufletului și, pen-tru a reuși aceasta, trebuie cunoscute cauzele lor, printre care Epicur enumeră credințele eronate cu privire la zei și la moarte. În ciuda superstițiilor populare, Epicur afirmă că zeii

1. *Sentințe vaticane* 59, în: Epicur, *Scrisori și maxime*, P.U.F., colecția Épipiméthée, 1987, p. 263.

nu sunt de temut. Fiind ființe foarte fericite și, ca atare, străine de orice grijă, aceștia nu pot avea leac pentru treburile omenești. Epicur încearcă atunci să elucideze natura morții și efectele fricii pe care aceasta le suscită în sufletul uman. Această încercare merită o examinare mai aprofundată, deoarece ea e decisivă pentru instaurarea unei discriminări a dorințelor.

«Cel mai cumplit rău – scrie Epicur – moartea, nu reprezintă nimic în raport cu noi, căci atunci când existăm, moartea nu există, iar atunci când ea există, nu mai existăm noi!» Eternă Arleziană, moartea reprezintă obiectul de negăsit al unei experiențe imposibile: nimeni nu-i poate merge în întâmpinare. «Ea nu are nici un raport nici cu viii, nici cu morții, din moment ce pentru unii ea nu există, iar ceilalți nu mai există ei²». Moartea, într-adevăr, dispersează atomii a căror combinare constituie corpul și sufletul ființelor vii. Or, cum senzația devine posibilă prin conexiunea sufletului cu trupul, descompunerea lor comună echivalează cu o privare de sensibilitate: «Când agregatul (de atomi care reprezintă corpul) se desface în întregime, sufletul se dispersează și nu mai are aceleași facultăți și nici mișcări, așa încât nu mai are sensibilitate³». Moartea nu este deci mai de temut decât zeii: orice bine și orice rău este în senzație; or, moartea înseamnă privarea de senzație⁴.

Infirmarea credințelor noastre false cu privire la moarte are practic o consecință capitală: ea ne permite să deposeăm dorințele zadarnice de impetuositate lor, pe care temerile noastre le întrețin. Neliniștea, ambiția, lăcomia și dorința de mărire derivă, într-adevăr, din teama noastră de moarte. Omul nerăbdător, asemenea omului fără Dumnezeu din opera lui Pascal, caută mereu distracțiile care-l pot face să uite «oribila necesitate de a fi mereu sau nimic, sau

1. Epistolă către Meneceu, în *Scrisori și maxime*, p. 219.

2. *idem*.

3. Epistolă către Herodot, în *Scrisori și maxime*, p. 115.

4. Epistolă către Meneceu, p. 219.

nefericit¹». Indiferent la accentele teroriste ale acestui tip de discurs și conștient de anxietatea pe care ele le-o provoacă, Epicur vrea să redea oamenilor bucuria de a trăi pe care o compromite căutarea lor neîncetată de remedii contra morții. Sumbra ardoare care îl animă pe ambițios, pe omul hrăpăreț și dorința de glorie provin, într-adevăr, dintr-o eroare. Recunoașterea socială, bogățiile și amintirile pe care le lasă succesele oamenilor după ce au dispărut ne par tot atâtea metereze fragile contra morții. Iată de ce, doritori să le fortificăm, căutăm onoruri tot mai înalte, avuții tot mai rare și fapte de vitejie tot mai impresionante. Demers costisitor, traasant și zadarnic. Epicur ni-l amintește sobru: «Cu privire la toate celelalte lucruri e posibil să-ți construiești o apărare, dar în ceea ce privește moartea, noi, oamenii, locuim toți într-o cetate fără ziduri²».

Teama de moarte, nenaturală deoarece provine dintr-o eroare cu privire la o realitate naturală, provoacă frenezie și supralicitarea dorințelor zadarnice, ce nu pot fi satisfăcute de nimic pe lume. A risipi această teamă înseamnă a elibera omul de aceste dorințe nemăsurabile care îl agită veșnic. Astfel, discipolul lui Epicur regăsește, cu simplitatea exigențelor naturale, măsura și pacea sufletului. Pe viitor, e apt să stăpânească rațional și senin dorințele care înainte îl guvernau; știe să distingă între dorințe în așa fel încât să curs liber celor care nu îi fac nici un rău, în timp ce le potolește din fașă pe cele care îl conduc la decepție.

Discriminarea dorințelor se bazează, în consecință, pe opoziția a ceea ce este natural și a ceea ce este van. Dorințele zadarnice trebuie să fie refutate absolut, dorințele naturale pot fi îndeplinite atunci când sunt necesare – astfel foamea, setea și toate dorințele a căror satisfacere menține buna funcționare a corpului și a sufletului –, dar și atunci când nu sunt necesare, cum ar fi dorința de a varia plăcerile culinare, dorința sexuală și căutarea emoțiilor estetice. Atât timp cât

1. Cugetări, Pléiade, p. 1774.

2. Sentințe vaticane 31, p. 255.

falsele păreri nu le-au denaturat, atât timp cât noi nu ne fixăm alt scop în afară de a suprima durerea suscitată de frustrarea lor, aceste dorințe nu prezintă nici un risc, pentru că sunt ușor de satisfăcut. Fericirea, în concepția lui Epicur, nu se găsește în achiziționarea monotonă a bunurilor tot mai rafinate; ea constă numai în suprimarea durerii legate de pierdere: «Platourile simple dau o plăcere egală cu cea a unui regim somptuos, o dată suprimată toată durerea care se trage din nevoi¹.»

II – Negarea dorinței

Fără a nega atracția epicurianismului, ne putem întreba care este valoarea anumitor teze pe care acesta le apără. Cum, de exemplu, satisfacția ne poate satisface, dacă ea nu reprezintă decât absența necazurilor? Schopenhauer, care, după Epicur, o caracterizează astfel, deduce din această definiție o serie de remarci complet contrare aserțiunilor gânditorului grec: «Satisfacția, scrie el, fericirea, cum o numesc oamenii, nu este în realitate în esența sa decât negativitate; nu există în ea nimic pozitiv. Nu există satisfacție care să ne parvină din voință proprie; ea trebuie să fie satisfacerea unei dorințe. Într-adevăr, dorința este condiția preliminară a oricărei bucurii. Or, odată cu satisfacția, încetează dorința și, în consecință, și bucuria².» Dorințele, fie ele naturale sau zadarnice, nu își țin niciodată promisiunile. Într-adevăr, nu dorim decât ceea ce nu posedăm, iar posesia obiectului dorit face să înceteze dorința. Or, nimeni nu se poate bucura de ceva ce nu mai dorește. Iată de ce dorința este decepționantă: ne face să sperăm o experiență pozitivă a plăcerii pe care, dispărând, o face imposibilă.

Astfel, supralicitarea și negarea nu caracterizează numai dorințele pervertite din false opinii; ele aparțin esenței celei mai intime a dorinței, pe care Schopenhauer, după cum știm, o numește «voință». Astfel că decepția, în loc să stingă

1. *Epistola către Meneciu*, p. 225.

2. *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 403.

focarul dorinței, de obicei nu face decât să-l atâțe. Oamenii își imaginează în mod spontan că decepțiile lor sunt efectul nefericit al unei greșeli relative la valoarea obiectului dorit. Astfel, ei cred că în altă parte, în alt mod și mai târziu vor găsi fericirea care li se refuză azi. Înșelați incorigibil, ei cred că pot conjura blestemul dorinței dacă vizează alte scopuri¹. Și «dorința satisfăcută face imediat loc altei dorințe; prima este o decepție recunoscută, cea de-a doua una încă nerecunoscută².» În realitate, calitățile obiectului nu au nici o importanță: dorința singură, mereu sfârșită în momentul îndeplinirii, trebuie considerată ca fiind insuficientă³.

Aceasta este o condiție mizeră care se întâmplă omului pradă dorinței. Se aseamănă «cu Danaidele, care scot mereu apă pentru a-și umple butoaiele, cu Tantal, veșnic schimbat⁴.» O singură cale îi este deschisă pentru a ieși din acest infern. Discriminarea epicuriană este fără fundament, iar înțelepciunea carteziană care îl sfătuiește «să-și *schimbe* dorințele mai degrabă decât ordinea lumii⁵» nu este radicală. Nu ne eliberăm de dorințe satisfăcându-le. Ele trebuie deci distruse. Astfel, morala lui Schopenhauer preconizează extincția progresivă a dorinței, negarea «voinței».

Această lentă ascensiune spre indiferență trece prin trei etape. Prima este contemplarea estetică, sursă a unei plăceri punctuale, *dezinteresate*, străină de orice stimulent. Cea de-a doua este experiența morală a milei, cea care ne face să înțelegem intuitiv, cu identitatea profundă a indivizilor, torturile pe care supunerea față de «voință» le impune. Ascetismul, sau «mortificarea premeditată a voinței proprii⁶»,

1. Pascal afirma că, în opinia sa, capacitatea noastră *infinită* de dragoste poate fi satisfăcută dacă o raportăm la Dumnezeu. Ea nu poate fi satisfăcută de obiectele *finite*.

2. *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 252.

3. În opinia lui Schopenhauer, soluția pascaliană dă dovadă de necunoașterea legii dorinței.

4. *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 253.

5. *Discurs asupra metodei*, p. 595.

6. *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 1382.

constituie ultima etapă a renunțării. Primenită din abstință, asceza implică detașarea de corpul care, ca obiectivare a voinței, «nu este în realitate decât negativa înclinație încarnată și devenită vizibilă¹.»

III – Metamorfozele dorinței

Nici o incoerență în acest demers: verdictul nu este mai puțin sever decât rechizitoriul. Dar dacă, după cum lui Schopenhauer îi place să o repete, ne pierdem timpul căutând contradicții în filosofia sa, nu este totuși interzis să ne întrebăm asupra motivațiilor sale. Judecățile noastre de valoare trădează adesea mai mult capacitățile și carențele noastre decât calitățile și defectele obiectelor la care se referă. Câți dintre elevii slabi la matematică sau la sport nu declară «slabe» aceste discipline care îi umilesc? Și cine nu vede în aceste atitudini efectul unei surde voințe de răzbu-nare, justificarea patetică a unui eșec sau, mai rău, a unei neputințe? Că evaluările lui Schopenhauer provin dintr-o logică asemănătoare, nimeni nu se poate îndoii odată ce a luat cunoștință de etica sa.

Denunțarea schopenhaueriană a corpului și a dorinței poate fi interpretată ca simptomul unui resentiment secret cu privire la acestea. Vehemența expresiilor pe care el găsește de cuviință să le folosească pentru a descrie starea de supunere față de voință arată indignarea unui om ofensat prea mult. Într-o astfel de stare, scrie Schopenhauer, suntem victimele «opresiunii umilitoare a voinței²», condamnați la «munci forțate de voință³.» Astfel că ascetismul propus de Schopenhauer, departe de a constitui o ultimă etapă a extincției voinței, nu exprimă nimic altceva decât exasperarea unei voințe care s-a săturat să sufere. Ascetul lui Schopenhauer, scrie Nietzsche, «vrea să fie eliberat de tortură⁴.» Și Schopenhauer

1. Despre religie, Félix Alcan, 1906, p. 126.

2. Lumea ca voință și reprezentare, p. 253.

3. idem.

4. Genealogia moralei, p. 227.

dă acestei eliberări accente de relevanță: «O castitate voluntară și perfectă este primul pas al ascetismului sau al negării voinței de a trăi. (...) El (ascetul) își calcă special în picioare dorințele¹.» Astfel, Schopenhauer, confundând suprimarea voinței cu una din afirmațiile sale subterane dintre cele mai nestăpânite, pare a fi sucombat el însuși capcanelor dorinței împotriva cărora n-a încetat să avertizeze omenirea. De fapt, uciderea dorinței pe care o preconizează nu provine dintr-un neant de dorințe, ci dintr-o dorință de neant, ultimă metamorfoză a dorinței de fericire: «Să vină odată moartea, care să distrugă această manifestare a voinței – corpul – pe care el (ascetul) a ucis-o de mult chiar în esența sa, negând-o în mod liber, până la acest slab rest de voință care-i anima corpul; moartea va fi pentru el atunci binevenită, o va primi cu bucurie, ca pe o eliberare de mult timp sperată².» Când Schopenhauer declară că, «fără odihnă adevărată, fericirea este imposibilă³», Pascal – scriind că «repaosul complet înseamnă moartea⁴» – pare să-i prelungească teoria oferind semnificația profundă a acesteia.

Ca un epilog ironic la dezacordul care îl opune pe Schopenhauer dorinței, Maupassant, care era cititorul lui atent și pasionat, sugerează un ultim eșec. În *La căpătâiul unui mort*, el întâlnește un prieten intim al lui Schopenhauer care-i povestește strania noapte pe care a petrecut-o priveghind cadavrul mentorului său, «cel mai mare jefuitor de vise care a existat pe acest pământ⁵.»

«Era miezul nopții când a venit rândul meu să-l veghez împreună cu unul dintre prietenii noștri (...) Figura nu-i era schimbată. Surâdea și ni se părea că o să deschidă ochii, o să se miște și o să vorbească. Gândul său, mai bine spus

1. Lumea ca voință și reprezentare, pp. 478-480.

2. ibidem, p. 480.

3. ibidem, p. 253.

4. Cugetări, p. 1137.

5. *La căpătâiul unui mort* în *Mica Roque și alte povestiri negre*, Pocket, 1993, p. 112.

gândurile sale ne învăluiau (...) Dominația sa ne părea chiar mai suverană acum că era mort. (...) Deodată, un frison ne trecu prin oase: un zgomot, un mic zgomot se auzi în camera mortului (...) Am luat lumânarea și am intrat primul, cercetând din ochi toate colțurile întunecate ale camerei mari. Nimic nu se mai mișca. M-am apropiat de pat. Dar am rămas stăpânit de stupoare și teamă. Schopenhauer nu mai surâdea! Chipul său era schimonosit într-un mod oribil, gura strânsă și obrajii adânc scobiți. Am murmurat: «Nu e mort!¹» Decepție pentru om, dar triumf pentru gânditor: «Atât timp cât suntem supuși voinței, scria Schopenhauer, nu există pentru noi nici fericire durabilă, nici odihnă².» Altfel spus, satisfacerea dorinței de moarte nu este mai satisfăcătoare decât alte dorințe.

IV – Dorințe și valori

Se poate trage o ultimă învățătură din examinarea eticii lui Schopenhauer. După cum am văzut, condamnarea de către Schopenhauer a corpului și a dorinței ca factori ai înrobirii și nefericirii noastre provine dintr-o nemărturisită dorință de moarte, ea însăși suscitată de o ranchiună ascunsă cu privire la viață. Numai o ființă animată de un asemenea resentiment poate vedea în corp încarnarea unei «înclinații negative». Astfel, evaluările lui Schopenhauer sunt, ca și celelalte, lipsite de autonomie în raport cu dorința: Schopenhauer nu dorește moartea din cauză că el a judecat cu toată «obiectivitatea» viața ca fiind rea, ci pentru că, în secret, dorește moartea. De aceea, consideră viața ca fiind rea, înlăturând astfel umilirea constantă pe care ea îl face să o suporte. Totul în această problemă pare, deci, să se rezume la o luptă disperată pentru restaurarea unei suveranități regretate. Toți oamenii caută puterea sau o superioritate oarecare, chiar și băutorii de pastis, chiar și jucătorii de belotă, chiar și erudiții,

1. La căpătâiul unui mort în *Mica Roque și alte povestiri negre*, Pocket, 1993, pp. 114-115.

2. *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 253.

chiar și cei care vor să se spânzure, sperând că prin sinucidere să recâștige frâiele unui destin care le scapă: «Există pentru cel ce trăiește, scria Nietzsche, multe lucruri pe care acesta le stimează chiar mai mult decât viața, dar însăși în acest respect, cea care vorbește este dorința de a domina» (...) În realitate, vă spun, noțiunile imuabile de bine și de rău nu au existență (...) Judecățile voastre de valoare și teoriile asupra binelui și răului sunt mijloace de a exercita puterea. Evaluatori, aici este dragostea secretă de care strălucesc, freamătă și debordează inimile voastre¹.»

Ordonator clandestin al sistemelor noastre de valori, dorința, creator nestatornic, prompt în a renega propriile opere, le batjocorește, supunându-le legilor lui de moralist căruia i-ar plăcea să impună o regulă de conduită «absolut» bună, dotată cu o valoare pretins transcendentă. Trebuie să-i luăm partea: nu combatem o dorință decât pentru a satisface alta, căci «dorința, după cum notează cu profunzime Spinoza, este însăși esența omului².»

1. *Viață și Adevăr*, texte alese de Jean Granier, P.U.F., 1971, p. 89.

2. *Etica*, cap. IV, paragraful 18, demonstrație, p. 235.

Pasiunile

Gelozia lui Othello ne face să fremătăm de milă și oroare, cea a lui Arnolphe ne zguduie de râset sarcastic. Acesta este echivocul pasiunilor, care oscilează între sublim și grotesc, la care sunt ridicate sau înjosite după bunul plac al geniului, tragic sau comic al dramaturgului. Această ambiguitate a dat naștere la lungi certuri filosofice. În ceea ce privește tradiția clasică, starea de pasiune cuprinde toate fenomenele pasive ale sufletului, tot ceea ce nu este în el efectul unei activități voluntare. Astfel, pentru Descartes pasiunile sufletului sunt «toate felurile de percepții sau cunoștințe care se găsesc în noi, fiindcă adesea nu sufletul nostru este cel ce le face așa cum sunt, ci mereu el le primește de la lucrurile care sunt reprezentate de acestea¹.» Etimologia îi dă de altfel dreptate: «pasiune» derivă din latinescul *pation*, *pati*, care înseamnă a suferi, a suporta. Omul pasionat este deci considerat ca o victimă care trebuie, în cel mai bun caz, să plângă sau să scuze². Școala romantică, totuși, recuză aceste aprecieri și nu vrea să rețină decât extraordinara energie pe care acestea o însuflă celor pe care îi animă. Însuși Hegel, moștenitor al romantismului în acest sens, nu ezită să spună că «nimic măreț nu s-a făcut în această lume fără pasiune³.» Aceste divergențe brutale trebuie să ne pună în gardă: nicăieri mai mult ca aici, unde persiflările și ditirambe* merg mână în mână, nu contează a se aminti maxima spinozistă: «A nu râde, a nu plânge, a nu lăuda, a nu blama, ci a înțelege⁴.»

1. *Pasiunile sufletului*, art. 17, p. 966.

2. Cf. *ibidem*, art. 154, p. 1068.

3. *Rățiunea în istorie*, Ed. 10-18, 1965, pp. 108-109.

* Termenul provine de la *ditiramb*, poem liric închinat lui Dionisos (în antichitatea greacă) și este folosit adesea cu sensul de elogiu excesiv.

4. *Etica*, L. III, prefată.

I - Starea pasiunii

Omul pasionat, pradă unei dorințe exclusive, este incapabil să ia în considerare totalitatea dorințelor sale. Îndrăgostitul nu se gândește decât la draga lui, avarul la banii săi, ambițiosul la gloria sa. Toți își sacrifică pe altarul unei dorințe atotputernice celelalte aspirații: îndrăgostitul își uită ambițiile, avarul își uită dragostea...

Obsesia lor îi face indiferenți față de restul lumii: «O singură ființă vă lipsește și totul este pustiu¹.»

Astfel că, în aparență, nimic nu seamănă mai mult cu decizia și fermitatea unui suflet puternic decât exclusivismul unei pasiuni. În ambele cazuri, toată atenția unei ființe se focalizează asupra unui singur scop, căruia îi consacră toate gândurile sale. Similitudinea nu este totuși decât exterioară: cel care o trăiește știe în mod confuz că pasiunea sa este pătrunsă de regrete și remușcări. Alcoolicul, care își sacrifică sănătatea și fericirea celor apropiați lui dorinței nemoderate de a bea, se îmbată fără bucurie. Se simte dependent, neputincios. La fel, dacă realizarea proiectelor sale constituie pentru omul de acțiune o reușită, satisfacerea pasiunii sale nu exclude în conștiința ființei pe care o aservește un sentiment de eșec. Și exemplul Fedrei, care este «dezgustată de pasiunea ei²», ne arată că pasiunea poate deveni chiar în ochii victimei un obiect de dezgust. Emblemă a neputinței noastre, pasiunea este în același timp un simptom al ignoranței. Pe de o parte, într-adevăr, pasionatul se contestă pe sine însuși, face dovada parțialității deoarece el sacrifică, ca un omagiu adus pasiunii sale, dorințe care, deși sunt mai puțin intense decât aceasta, nu sunt mai puțin profunde. Și el se înșală încă o dată atunci când împodobește obiectul pasiunii sale cu calități pe care acesta nu le posedă pentru a-l putea sustrage criticii sale și, mai mult, pentru a-l sustrage criticii celui alt. Dragostea furnizează aici cel mai bun exemplu al idealizării iluzorii: «Să iubim, scrie Freud, obiectul (pasiunii) pentru

1. *Izolarea*, vers 28, *Meditații poetice*, de Lamartine, 1820.

2. *Fedra*, 1677, actul I, sc. 3, vers 66.

perfectiunile pe care le-am dori propriului eu (...) Critica tace: tot ceea ce face și pretinde obiectul este ireproșabil. Vocea conștiinței încetează să intervină (...): obiectul a luat locul a ceea ce era idealul eului¹.» Astfel se explică tendința de umilire, estomparea în fața persoanei iubite, care se arată în toate stadiile amoroase, și batjocura lui Schopenhauer, care evocă cu ironie «acele căsătorii din dragoste între indivizi complet eterogeni în ceea ce privește inteligența: de exemplu, el – grosolan, robust și mediocru; ea – de o mare delicatețe a sentimentelor, cultivată, sensibilă la frumos etc.; sau el – om de geniu, savant și ea – o găscă².»

După toate aparențele, este zadarnic visul lui Sartre referitor la «un tratat despre pasiuni, care s-ar inspira din această realitate atât de simplă și atât de profund ignorată (...): dacă iubim o femeie, o facem pentru că este demnă de a fi iubită³.»

Căci, chiar admitând că femeia pe care o iubim este dotată cu calități într-adevăr demne de a fi iubite, putem să ne întrebăm dacă nu cumva calitățile sunt cele pe care le iubim mai mult decât pe ea. Eroarea pasională, în acest sens, nu se îndreaptă atât asupra calităților obiectului, cât asupra obiectului însuși. Poate, într-adevăr, suntem incapabili să iubim pe cineva în particular. «Acela, scrie Pascal, care iubește pe cineva din cauza frumuseții lui, îl iubește oare? Nu; căci vărsatul de vânt, care va distruge frumusețea, fără a distruge persoana, îl va face pe acesta să nu o mai iubească. Și dacă sunt iubit pentru mintea, pentru memoria mea, sunt oare eu iubit? Nu, căci îmi pot pierde aceste calități, fără a mă pierde pe mine însumi (...). Nu iubim, deci, niciodată pe cineva, ci numai calitățile⁴.»

Să ne imaginăm, de exemplu, două persoane atrase una de cealaltă. Fiecare apreciază la celălalt frumusețea, inteligența și bunătatea – calități care sunt împărtășite de multe

1. Eseuri de psihanaliză, pp. 136-137.

2. Lumea ca voință și reprezentare, p. 1301.

3. O idee fundamentală asupra fenomenologiei lui Husserl: intenționalitatea în Transcendența eului, Vrin, 1985, p. 113.

4. Cugetări, p. 1165.

alte persoane! Astfel, povestea lor de dragoste se datorează unei întâmplări fericite și nu, după cum ar vrea ei să creadă, faptului că erau «destinați unul celuilalt¹.» Mai bine decât oricine, Camus a dezvăluit acest adevăr prozaic: Meursault îi răspunde Mariei, care îl întreabă dacă ar fi acceptat o cerere în căsătorie din partea unei alte femei de care ar fi fost legat în același fel: «Bineînțeles».

Ar fi posibil și plăcut să prelungim la infinit lista greșelilor comise de către pasionat și să acumulăm exemple în așa fel încât cititorul să fie obligat să gândească împreună cu Alquie că «tendința pasională este iluzorie și că pasiunile noastre nu sunt decât erorile noastre².» Astfel am putea să ne întrebăm câte idile țărănești s-ar fi sfârșit într-un infern domestic... O altă întrebare ni se pare totuși mai urgentă: «Este adevărat că sub imperiul pasiunii acționăm contra rațiunii³?»

II – Rațiune și pasiuni

«Război intestin al omului, scrie Pascal, între rațiune și pasiuni⁴.» Astfel, stoicii au încercat să distrugă pasiunile. Imposibilitatea lor pare totuși artificială și adesea prefăcută. Invectivele cu care Epictet se adresează tiranului său nu sunt lipsite de ură, și cele pe care le rezervă «orașului plebei⁵» nu sunt lipsite de dispreț. Și, mai general, ne putem întreba dacă stoicii nu au căutat cu pasiune impasibilitatea... Astfel, «pasiunile sunt mereu vii în cei care vor să renunțe la ele⁶.»

Această contradicție intimă, această luptă «intestină» între pasiuni și rațiune este unanim admisă prin sens comun de filosofi și moraliști. Totuși, nu este sigur că ea ar fi avut vreodată loc. David Hume îi neagă existența după ce a examinat semnificația termenilor implicați în conflict. Ce este

1. Străinul, 1942, Gallimard, 1942, col. Folio, p. 70.

2. Dorința de eternitate, 1943, P.U.F., Col. Quadrige, p. 20.

3. Cf. idem.

4. Cugetări, p. 1168.

5. Conversații, Cartea I, p. 52.

6. Cugetări, idem.

atunci rațiunea? O facultate de a combina logic idei și afirmații; autoritatea sa se limitează deci la aceste combinații pe care le poate corecta atunci când ele sunt eronate. În afirmația «cerul este galben», subiectul raționamentului – cerul – și predicatul său – galben – sunt incorect combinate: această afirmație nu corespunde nici unei realități. Trebuie deci corectată, din moment ce ea nu reprezintă un fapt real și din moment ce nu este în și pentru spirit copia sau imaginea mentală a unui fapt. «Când sunt furios, scrie Hume, sunt de fapt dominat de această pasiune și în această emoție nu mai am referință față de alt obiect ca atunci când sunt însetat, bolnav sau înalt de cinci picioare¹.» Acest fapt este ceea ce este și, dacă rațiunea poate corija falsa idee pe care ne-o facem despre un fapt, totuși nu poate modifica însuși faptul. Astfel că este imposibil ca «o pasiune să poată fi combătută de adevăr și rațiune sau ca ea să le poată contrazice².»

Să ilustrăm această teză prin exemplul ambiției. Un om pradă acestei pasiuni poate afirma că mijlocul cel mai sigur de a parveni la glorie este o carieră politică pentru care se simte dotat. Or, el nu are nici un talent de orator, îi lipsește diplomația și are oroare de mondenități. Apare clar că judecata pe care o are asupra înclinațiilor sale spre viața publică este greșită și, în acest sens, nerezonabilă. Puțină reflecție l-ar întoarce, poate, de la ideea unei cariere politice. Înseamnă aceasta că ambiția sa ar fi distrusă? În mod sigur, nu. El va căuta doar o altă cale pentru a și-o satisface. Dacă posedă mari capacități atletice, va îmbrățișa poate o carieră sportivă. Cu alte cuvinte, pasiunii sale îi vor fi date, grație reflecției, alte mijloace pentru a tinde la finalitatea ei.

Destinată, pe un plan practic, să clarifice pasiunile noastre asupra mijloacelor celor mai eficace de a reuși, «rațiunea – scrie Hume – este, și nu poate decât să fie, sclava pasiunilor; ea nu poate pretinde alt rol decât să le servească și să le asculte³.» Iată de ce, în ochii lui, războiul dintre pasiuni și rațiune nu

1. *Tratat despre natura umană*, Aubier, 1983, p. 525.

2. *idem*.

3. *ibidem*, p. 524.

poate avea loc: «O pasiune trebuie să fie însoțită de unele judecăți false pentru a fi irațională; *chiar atunci, la propriu vorbind, nu pasiunea este cea irezonabilă, ci judecata*¹.» Dacă pasiunea, într-adevăr, nu este nimic altceva decât un fapt, nimeni nu se poate îndoi că ea este mai irațională decât faptul de a avea gripă sau ochi albaștri.

Totuși, nu este sigur că putem disocia atât de radical, cum o face Hume, pasiunea și judecata. Căci, dacă pasiunile considerate absolut nu raționează mai mult decât ne pasionează rațiunea, totuși putem să ne întrebăm dacă unul dintre efectele lor cele mai constante nu este acela de a falsifica judecățile noastre și de a ne face să pierdem simțul realității.

III – Pasiunea, refuzul afectiv al timpului

Îndrăgostitul care venerează obiectul pasiunii sale nu este irațional pentru că este îndrăgostit, ci pentru că refuză să vadă defectele persoanei pe care o iubește. Astfel, orice oroare își poate avea adoratorul ei. O scrisoare a lui Descartes ne convinge de acest lucru: pe când eram copil, scrie el, iubeam o fată de vârsta mea care era puțin șaseie; motiv pentru care impresia ce se forma în capul meu când priveam ochii ei depărtați unul de altul era aceeași cu cea care se forma pentru a emoționa pasiunea dragostei, care mult timp după aceea, când vedeam persoane șaseii, mă făcea să mă simt înclinat să le iubesc mai mult decât pe altele numai pentru că nu aveau acest defect; și nu știam, totuși, că era din această cauză².» Unii vor spune probabil că nu e nimic irațional să iubești persoane șaseii și că gusturile nu se discută. Cum intenția noastră nu este de a face educația estetică a omului, ne vom mulțumi cu o remarcă fără legătură cu această obiecție: Descartes, atras de persoane atinse de strabism, se înșală atunci când crede că le iubește. Ceea ce iubește la ele este micuța față pe care o iubea atunci când era mic. Cu alte cuvinte, el nu iubește aceste persoane pentru că simbolizează un trecut al său, pe care-l regretă și ar vrea să-l reînvie.

1. *Tratat despre natura umană*, Aubier, 1983, p. 526.

2. *Scrisoare către Chanut*, 6 iunie 1647, p. 741.

Ferdinand Alquie a dezvoltat observațiile lui Descartes asupra originii dragostei și a conchis din analizele sale că pasiunea – din cauză că refuză ireversibilul, timpul însuși, căutând să reinvie trecutul – constă într-o dorință de a-l eterniza (trecutul), și pe noi odată cu el. Astfel, pasiunea i se pare că ne sortește inacțiunii și ineficacității.

Nu se poate nega devenirea temporală decât substituind clareii conștiințe a ireversibilității sale, visul unui timp unde un trecut și un prezent coincid, confuzia devenirii și revenirii, refuzul viitorului, unica dimensiune a timpului asupra căruia putem acționa. Provenind dintr-un asemenea refuz, pasiunea mă face să pierd orice sens al realului; din cauza ei, forțele mele se epuizează într-o căutare nesăbuită a timpului pierdut, în zadarnicul efort de a-mi resuscita trecutul care e de mult trecut.

IV – Valoarea pasiunilor

Voiam să înțelegem pasiunile și am fost determinați pe nesimțite să le judecăm. Necunoașterea de sine, ignoranța obiectului său, acestea sunt definițiile depreciative pe care analiza noastră ne-a permis să le formulăm. Totuși, deși este incontestabil faptul că pasiunea constituie pentru fiecare o sursă de erori, nu putem nega că aceasta poate în mod egal să favorizeze și să stimuleze emanciparea rațiunii însăși. «Orice ar spune moralistii, scrie Rousseau, înțelegerea umană îi datorează foarte mult pasiunii¹». Ambiția, de exemplu, smulge omul din nonșalanța sa naturală și îl forțează să-și mobilizeze toată energia pentru a atinge un final pe care numeroși concurenți și-l dispută. Astfel, conflictul ambițiilor, oricât de sângeros ar fi, în ochii lui Kant, el reprezintă un factor de progres pentru speța umană. Omul, pradă ambiției sau lăcomiei, este gata de orice sacrificiu și trebuie cel mai adesea să-și dezvolte inclinațiile și aptitudinile naturale pentru a-și îndeplini scopul. «Această rezistență (față de ceilalți

1. Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni, partea întâi.

și poftele lor egoiste) trezește toate forțele omului, îl determină să-și depășească tendința de trândăvie și, sub impulsul ambiției, setei de dominare sau al lăcomiei, să-și făurească un statut printre tovarășii săi, pe care îi suportă cu greu, dar de care nu se poate lipsi¹», afirmă Kant. Departe de a mai constitui un obstacol în fața dezvoltării rațiunii, pasiunile pot fi deci considerate unul dintre cele mai puternice ajutoare. Iată de ce credem că trebuie, pentru a încheia, să substituim teoriei naive a lui Spinoza prezentată în introducerea noastră înțelepciunea mai avizată a lui Nietzsche, demonstrând vanitatea filosofului care caută să înțeleagă un lucru fără a-l fi judecat în prealabil prin intermediul pasiunilor sale: «Ce înseamnă a cunoaște? – *Non ridere, non lugere; neque detestari, sed intelligere* (A nu râde, a nu plânge, nici a blestema, ci a înțelege)». Iată ce spune Spinoza, cu toată simplitatea și elevarea de care dă dovadă. Dar ce înseamnă acest „*intelligere*” dacă nu forma sub care celelalte trei operații ne apar în același timp? Dacă nu ca rezultanta acestor tendințe să-și aducă contribuția parțială asupra evenimentului sau lucrului ce trebuie cunoscut; ca apoi să aibă loc o luptă între aceste parțialități și ca, din această luptă, în sfârșit, să rezulte un calm, un echilibru al acestor trei tendințe, fiecare primind ceea ce i se cuvine printr-un fel de justiție și de contract; căci această justiție și acest contract le permit să subziste toate și să aibă dreptate în același timp. (...) „*Intelligere*” (...) înseamnă pur și simplu un anumit raport între instincte²».

1. Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit, Gallimard, prop. IV, p. 193.

2. Știința veselă, Gallimard, 1950, paragraful 333, p. 268.

I - Conștiința

«Se pare într-adevăr că, printr-o necesitate invincibilă, spiritul uman poate observa în mod direct toate fenomenele, cu excepția celor proprii. Căci de cine ar fi făcută această observare? Se înțelege, referitor la fenomenele morale, că omul se poate observa el însuși sub raportul pasiunilor care-l animă, prin intermediul acestei rațiuni anatomice, că organele care le conțin sunt distincte de cele destinate funcțiilor observatoare. Chiar dacă fiecare a avut ocazia să facă asupra lui asemenea observații, ele n-ar putea, evident, niciodată să aibă o atât de mare importanță științifică și cel mai bun mod de a cunoaște pasiunile va fi întotdeauna de a le observa din exterior; căci orice stare de pasiune foarte pronunțată, adică tocmai cea care ar fi esențial de examinat, este în mod necesar incompatibilă cu starea de observare. Cât despre observarea în același mod a fenomenelor intelectuale în timp ce acestea se produc, există o imposibilitate manifestă. Individul care gândește nu ar putea să se împartă în două jumătăți: una care să raționeze, în timp ce celălalt ar privi-o pe prima cum raționează. Organul observat și cel observator fiind, în acest caz, identice, cum ar putea avea loc observarea?»

Auguste Comte, *Curs de filosofie pozitivă*, prima lecție.

În acest text, Auguste Comte caută să demoleze psihologiile bazate pe introspecții sau pe observarea directă a spiritului chiar de către acesta.

Textul începe cu enunțarea brutală a tezei lui Comte: la fel cum un ochi nu se poate privi când privește - cu excepția faptului când s-ar afla în fața unei oglinzi -, nici un spirit nu poate observa direct propriile-i fenomene. Explicația

care urmează aduce unele precizări care nuanțează această afirmație. Este bine să se distingă între:

1) Observarea fenomenelor morale, ca pasiunile, care - deoarece «organele ce le adăpostesc sunt distincte de cele destinate funcțiilor observatoare» - pot constitui obiectul observațiilor făcute de către subiectul care le este victimă. Astfel, eu pot constata schimbarea bruscă pe care o provoacă în plămânii mei o durere profundă sau o surpriză.

Este necesar, totuși, să se precizeze că aceste observații nu sunt posibile decât atât timp cât pasiunea nu devine violentă. Confuzia celebrei mărturii a Fedrei le arată limitele:

«L-am văzut, am roșit, am pălit la vederea sa;
Un tremur s-ar ridica în sufletu-mi pierdut;
Ochii nu mai vedeau, nu mai puteam vorbi;
Îmi simțeam tot corpul și înghețând, și arzând¹.»

Se înțelege imediat că aceste observații «nu ar putea, evident, avea niciodată o mare importanță științifică.»

2) Observarea imediată a fenomenelor intelectuale de către spiritul care le îndeplinește este imposibilă. Un matematician care vrea să se observe atunci când e pe punctul de a rezolva o problemă trebuie să-și suspende cercetările matematice: astfel că este, în definitiv, la fel de ridicol precum un ciclist care ar coborî de pe bicicleta sa pentru a se privi pedalând. Cum poate deci spiritul să aibă acces la conștiința de sine? Prin contemplarea operelor sale în care sunt înscrise procedeele, metodele și legile la care este supus fără a fi mai întâi conștient de aceasta. Nici o lumină nu risipește noaptea forului nostru interior, iată de ce spiritul trebuie să răzbată singur, să se obiectivizeze prin creații ca religia, artele, instituțiile sau științele pentru a accede la conștiința de sine studiindu-le.

1. Fedra, actul I, Scena 3, vers 269.

II – Inconștientul

«Ni se contestă din toate părțile dreptul de a admite un psihic inconștient și de a utiliza în mod științific această ipoteză. Putem răspunde că ipoteza inconștientului este necesară și legitimă și că noi posedăm multiple dovezi asupra existenței inconștientului. Ea (ipoteza) este necesară, pentru că datele conștiinței sunt extrem de lacunare; atât la omul sănătos, cât și la bolnav se produc frecvent acte psihice care, pentru a fi explicate, presupun alte acte, ce nu beneficiază de mărturia conștiinței. Acestea nu sunt numai actele ratate și visele la omul sănătos și tot ceea ce numim simptome psihice și fenomene compulsionale la un bolnav; experiența noastră cotidiană cea mai personală ne sugerează unele idei care ne vin fără să le cunoaștem originea și unele rezultate ale gândurilor a căror elaborare ne rămâne ascunsă. Toate aceste acte conștiente rămân incoerente și de neînțeles dacă ne încăpățânăm să pretindem că trebuie să percepem prin conștiință tot ceea ce se întâmplă în noi sub formă de acte psihice; dar ele se ordonează într-un ansamblu a cărui coerență o putem demonstra cu condiția să introducem actele inconștiente conchise. Or, găsim în acest câștig de sens și coerență un motiv pe deplin justificat de a merge dincolo de experiența imediată. Și dacă se dovedește în plus că putem fonda pe baza ipotezei inconștientului o practică încoronată de succes, prin intermediul căreia influențăm, conform unui scop determinat, cursul proceselor conștiente, obținem, prin acest succes, o dovadă incontestabilă asupra existenței despre care am teoretizat.»

Freud, *Metapsihologia*,
Ed. Gallimard, col. Idei, pp. 66-67

Jean-Paul Ferrand

Conștiința

Acest text se constituie într-o apărare a psihanalizei împotriva obiecțiilor filosofilor care, după modelul lui Descartes, consideră imposibilă existența unui inconștient psihic. Știm, într-adevăr, că Descartes numește gândire «tot ceea ce se întâmplă în noi într-o manieră de care suntem conștienți și cu condiția să fim conștienți de aceasta».

Pe Freud îl interesează deci să furnizeze dovezile unei gândiri inconștiente. Prima dovadă este de ordin teoretic: anumite fapte psihice rămân de neînțeles și incoerente atâta vreme cât refuzăm să le interpretăm prin prisma ipotezei unui inconștient psihic. Toate faptele pe care le invocă Freud sunt absurde și nu constituie, pentru discipolii lui Descartes, decât efectul disfuncționalității organice. Freud, dimpotrivă, gândește că ele trebuie considerate niște semne încărcate de un sens pe care numai interpretarea îl poate elucida. Atunci când, de exemplu, un tânăr care și-a părăsit logodnica pentru că o considera ușuratică îi mărturisește fraza: «Trebuie suprimați toți martorii» îi trece prin minte de mai multe ori pe zi, Freud îi explică faptul respectiv printr-o voință refulată, dar vie încă în inconștientul pacientului său, de a se căsători cu infidela fără a risca însă să fie înșelat într-o zi. Aceasta reprezintă deci o exigență de sens care justifică ipoteza inconștientului psihic, căci actele psihice nu sunt, consideră Freud, niciodată absurde, iar explicația lor prin cauze organice vidate de orice intenție nu poate justifica semnificația lor.

Cea de-a doua dovadă este de ordin practic: eficacitatea în plan terapeutic a psihanalizei este o confirmare a ipotezei unui inconștient psihic.

Acest text trebuie să îi suscite cititorului două întrebări:

1) Prima dovadă presupune că fenomenele nevrotice, visele și actele ratate au un sens. Or, această supoziție are nevoie să fie dovedită. Altfel spus, ne putem întreba dacă nu cumva psihanalistul împrumută arbitrar sens unor fapte care nu-l conțin. În acest caz, el s-ar mulțumi să «descopere» în

aceste fapte un sens pe care l-ar fi introdus în prealabil și pe ascuns.

2) Cea de-a doua dovadă, prin eficacitate, nu exclude alte explicații. Este necesar numai un enunț al cărui contrariu să fie imposibil. Ar trebui, deci, pentru a demonstra necesitatea ipotezei inconștientului psihic, să fie demonstrată imposibilitatea unei explicații psihologice sau neurologice a faptelor psihice invocate de către Freud.

Jean-Paul Ferrand

III – Dorința

«– Printre plăcerile și dorințele non-necesare, unele dintre ele îmi par nelegitime; ele sunt probabil născute în firea care dintre noi, dar reprimare de legi și dorințe mai bune; cu ajutorul rațiunii, ele pot, la unii dintre noi, să fie complet extirpate sau să nu rămână decât în număr mic și slăbite, în timp ce la alții, ele sunt mai puternice și mai numeroase.

– Dar despre ce dorințe vorbești?

– Despre cele – am răspuns eu – care se trezesc în timpul somnului, când se odihnește cea parte a sufletului care este rațională, blândă și făcută să poruncească celeilalte și când partea animalică și sălbatică, îmbătată de hrană și vin, trece și, după ce și-a scuturat somnul, pleacă în căutare de satisfacții pentru poftele sale. Tu știi că într-un asemenea caz ea îndrăznește tot, ca și cum ar fi eliberată și izbăvită de orice rușine și de orice prudență. Ea nu se teme deloc să încerce, în imaginație, să se unească cu mama sa sau oricine ar fi, om, zeu sau animal, să se mănjească de orice crimă și să nu se abțină de la nici un fel de hrană; într-un cuvânt, nu există nebunie, nerușinare de care să nu fie capabilă.»

Platon, *Republica*, IX, 571 b-d.

Conștiința

Înțelegerea acestui text necesită cunoașterea concepției tripartite a sufletului, pe care Platon o dezvoltă în mai multe dialoguri. Sufletului îi aparțin rațiunea, inima și dorința. Echilibrul psihic nu poate fi prezervat decât în măsura în care rațiunea domină dorințele de nestăvilit. Când acestea din urmă răstoarnă această ierarhie sănătoasă, echilibrul psihic este rupt și omul își pierde toată stăpânirea de sine. Trebuie deci să se conjure amenințarea pe care o fac să apese asupra fiecăruia dorințele dereglate. Descriind una după alta viitorul, geneza și caracterul dorințelor, Platon vrea să ne facă să înțelegem că un regim corespunzător poate, prevenindu-le excesele, să le reducă puterea. Aceste dorințe își extrag energia din partea cea mai rea a sufletului, din locuința poftelor senzuale. Or, practicarea unei vieți desfrânate și consumarea excesivă de băutură și de hrană prea bogată fortifică această parte a sufletului: exemplul viselor pe care fiecare le poate avea după o seară udată din belșug cu băutură ilustrează această teză. În timpul somnului care succede acestor petreceri, într-adevăr, rațiunea și inima sunt amortite și dorințele nemoderate sunt mai puternice ca oricând. Astfel că sufletul își pierde orice control asupra lui însuși și, incapabil să simtă rușinea din cauza delăsării inimii, el devine prada dorințelor care, pentru că se pot exprima liber, își arată adevărata natură. Omul care își amintește de visul său după ce s-a trezit îl consideră ceea ce și este: teribil, sălbatic, nemăsurat și imoral. Pentru a evita să cadă sub jugul tot mai tiranic al acestor dorințe, el este de acord să ia în serios avertismentul pe care aceste vise îl constituie și să adopte niște reguli de conduită moderate. Nu se pune problema, în opera lui Platon, să distrugă dorințele, ci numai să le mențină la locul lor. Pentru a reuși aceasta, trebuie să rezistăm la două tentații periculoase: a ne priva dorințele – lucru care le face și mai arzătoare – sau a le îndeplini – ceea ce le face de nestăvilit. Se înțelege astfel că etica platoniciană, în ciuda legendelor, atât de false pe cât de tenace, întreține o tradiție exegetică căreia îi aparține și logica lui Nietzsche, mai mult «atletică» decât ascetică. Grijă lui Platon nu este de a *ucide* dorința, ci de a o *stăpâni*.

IV – Pasiunile

«Ceea ce emoția mâniei nu face în momentul exasperării nu face deloc; în plus, ea se uită cu ușurință. Dar pasiunea urii are tot timpul la dispoziție pentru a se înrădăcina adânc și pentru a se gândi la dușmanul ei. (...) Pe acela care intră mândru în camera dumneavoastră pentru a vă spune cuvinte grele în furia sa, rugați-l politicos să se așeze; dacă acesta reușește, injuriile sale vor fi deja mai puțin violente, deoarece comoditatea de a fi așezat reprezintă o absență a tensiunii musculare care nu corespunde gesturilor amenințătoare și strigătelor omului care stă în picioare. Pasiunea, din contră, se întinde pe o perioadă mai lungă de timp; ea este gândită, oricât de violentă ar fi, pentru a-și atinge scopul. Emoția acționează precum o apă care rupe digul; pasiunea – ca un torent care-și sapă o albie din ce în ce mai adâncă. (...) Unde există multă emoție, în general există puțină pasiune (...).

Se observă cu ușurință că pasiunile, tocmai pentru că se pot împăca cu reflecția cea mai liniștită, aduc un mare prejudiciu libertății; și că, dacă emoția este o lecție, pasiunea este o boală care rezistă oricăror mijloace terapeutice. Emoția nu cauzează decât un rău momentan libertății și stăpânirii de sine. Pasiunea reprezintă abandonarea acestora și își găsește mulțumirea în sentimentul servitului.»

Kant, *Antropologie din punct de vedere pragmatic*,
paragrafele 74, 80, 81

Kant distinge aici între pasiune și emoție. Prima este efemeră și spontană, pe când a doua este durabilă și gândită. Iată de ce pasiunea constituie un prejudiciu adus libertății și stăpânirii de sine mult mai profund decât emoția. Această deducție poate fi considerată un paradox. Pentru ce motive, Kant, atunci când admite alianța dintre *cea mai rece reflecție* și pasiune, pretinde că aceasta este mai nocivă pentru stăpânirea de sine decât emoția care ne derutează rațiunea? Emoția este spontană și, pentru că este imprevizibilă, omul care îi cade victimă își pierde subit orice stăpânire de sine; el «se pierde cu firea.» Mânia furnizează aici un excelent exemplu, dar ar fi la fel de posibil să evocăm teama. Emoția este însoțită de reacții corporale mai mult sau mai puțin vizibile: tremur, râs nervos și, în cazul mâniei, tendința de a lovi. Unii filosofi, precum William James, s-au întrebat, de altfel, dacă aceste reacții nu ar fi, de fapt, veritabila cauză a emoției. Dacă într-adevăr încercăm să ne închipuim un om furios care judecă, fără a se emoționa nici un moment, gata să-l lovească pe cel care l-a supărat. Cu alte cuvinte, acest om, care nu și-a pierdut deloc autocontrolul, *interpretează* mânia, dar nu o *simte* cu adevărat. Putem înțelege atunci înțelepciunea sfatului lui Kant: înlăturarea din emoție a cortegiului de corelări corporale înseamnă a-i reduce imediat intensitatea. Omul mândru care acceptă să se așeze se calmează fără întârziere.

Un astfel de remediu nu are, din nefericire, nici o eficacitate în cazul pasiunilor. Ura nu se uită de pe azi pe mâine. Ea este, contrar mâniei, încărcată de încrâncenări și calculează, cu un sânge rece care înfloară, mijloacele de a-și atinge scopul.

De aici se înțelege că alienarea pasională este mult mai gravă decât delirul emoțional. Pasiunea se servește de rațiune, o înrolează în serviciul său. Crezând că dispune de o siguranță pe care nu vrea s-o pună la îndoială, omul pasionat folosește rațiunea pentru a-și justifica pasiunea. Omul pradă urii găsește întotdeauna mai multe motive de a-și urî dușmanul, îndrăgostitul ca să-și iubească logodnica, iar gelosul ca să-și suspecteze consoarta – dacă ne gândim la Othello... Servitudinea lor este totală, căci dacă rațiunea este pe moment *derutată* de emoție, ea este *orbită* însă mult timp de către pasiune.

CONȘTIINȚA DE SINE DATOREAZĂ CEVA PREZENȚEI CELUILALT?

PLAN

- Introducere:* Nu sunt întotdeauna cel mai bine situat pentru a ști cine sunt
- I – Cunoașterea noastră despre celălalt este în mod necesar indirectă?**
- a) Expozeu asupra teoriei cunoașterii indirecte a celuilalt
 - b) Critica acestei teorii
 - c) Deducție: cunoașterea pe care o am despre celălalt precede cunoștința pe care o am despre mine însumi
- Întrebare:* Această anterioritate înseamnă oare că cunoașterea celuilalt condiționează conștiința de sine?
- II – Examen al valorii psihologiei introspective**
- a) Celălalt în meditațiile lui Descartes
 - b) Imposibilitatea unei percepții imediate (conform textului lui Comte)
 - c) Celălalt ca «mediator indispensabil între mine și eu însumi»
- III – Gândirea este posibilă în afara unei comunități umane?**
- a) Gândire și discurs
 - b) Limbaj, comunitate umană și conștiință de sine
 - c) Iluziile conștiinței solitare. Conștiința de sine și dialogul
- Concluzie:* Intersubiectivitatea, condiție a obiectivității

Introducere

Cine poate, mai bine decât mine, să cunoască mișcările profunde ale sufletului meu, să perceapă miile de nuanțe fugitive ale sentimentelor pe care le resimt la fiecare pas în viața mea? Punctul de vedere pe care îl am asupra propriei persoane pare privilegiat, căci nu sunt, precum celălalt, obligat să ghicesc semnificațiile propriului comportament. Dacă, de exemplu, se întâmplă ca celălalt să-mi înțeleagă greșit

râsul «galben», eu știu cu o știință imediată, intuitivă și neîn-doielnică ceea ce ascunde râsul meu. Astfel, sunt dispus să cred că prezența celuilalt (acest martor constrâns să formuleze prezumții mai mult sau mai puțin credibile asupra vieții mele psihice) nu aduce nimic esențial conștiinței pe care o am despre mine însumi. În anumite circumstanțe totuși, celălalt se arată mai clarvăzător decât mine asupra propriei mele ființe și nu îmi este indispensabil faptul de a consulta un psihanalist pentru a afla adevăruri care mă privesc și pe care aș vrea mai degrabă să le las în umbra necredinței sau în noaptea inconștientului meu. Conștiința de sine datorează deci, ceva prezenței celuilalt?

I – Cunoașterea noastră despre celălalt este în mod necesar indirectă?

a) Cum mă pot baza pe mărturia și aprecierea pe care celălalt le efectuează asupra mea, din moment ce cunoașterea pe care o are despre mine este doar indirectă, dacă el este obligat să-mi compare comportamentul cu al său pentru a se asigura de natura emoțiilor și gândurilor care îl motivează? Poate fi el sigur, pentru că știe că rușinea îl face să roșească, că fața mea împurpurată trădează un sentiment asemănător? Poate că îmi este prea cald, poate sunt epuizat fizic. Astfel că această îmbujorare a obrazilor mei nu este decât un simptom susceptibil de a primi mai multe interpretări la fel de plauzibile. E liniștitor să gândești că cunoașterea pe care celălalt o are despre tine este indirectă, pentru că trece prin cunoașterea de sine. Putem deduce din această credință că suntem cei mai în măsură să știm cine suntem și că forul nostru interior este o fortăreață impenetrabilă.

b) Este totuși clar faptul că un copil care înțelege surâsul mamei sale nu s-a văzut niciodată surâzând și că nu are nevoie să înfăptuiască un ocol complicat prin cunoașterea pe care o are despre el însuși pentru a înțelege sensul surâsului care îi este adresat. Cunoașterea pe care o are despre acest fapt este directă, intuitivă. Deși aceasta nu înseamnă că respectiva cunoaștere este infailibilă – există surâsuri

înșelătoare –, este totuși sigur că toți copiii înțeleg gesturile, atitudinea și expresiile chipului celuilalt chiar atunci când nu au despre el decât o cunoaștere confuză. La o vârstă mai avansată, ignorăm încă ce expresie are privirea noastră atunci când suntem mânioși, triști sau îndrăgostiți. Astfel ne mirăm când celălalt descoperă, la cele mai mici tresăriri ale fizionomiei noastre, sentimente pe care le vedem disimulate perfect. Asemănători sub acest aspect cu copilul pe care l-am evocat, îl cunoaștem pe celălalt înainte să ne cunoaștem pe noi înșine.

c) Această interioritate a cunoașterii celuilalt ne incită să gândim, în pofida oricărui sens comun și a oricărei tradiții filosofice clasice, că aceasta condiționează conștiința pe care o avem despre noi înșine. Este necesar, deci, să examinăm afirmațiile psihologiei care, adeptă a unei apercepții instantanee a spiritului de către el însuși, consideră accesoriu sau derizoriu rolul prezenței celuilalt în accesul la conștiința de sine.

II – Examen al valorii psihologiei introspective

a) Să ne gândim, de exemplu, la demersul prin care Descartes înțelege să ne conducă la descoperirea identității noastre reale în același timp cu cea a unei certitudini neîndoielnice. El pune sub semnul întrebării existența celuilalt, care, din cauză că aparține lumii sensibile, este îndoielnică. Eu nu mă descopăr cu adevărat pe mine însumi, nu mă recunosc ca fiind lucru gânditor decât după ce m-am detașat în prealabil, prin îndoială, de lume și de semenii mei. Celălalt nu întârzie totuși să reapară, în persoana lui Dumnezeu, în firul meditațiilor carteziene. Eu nu pot, într-adevăr, să mă consider finit și imperfect decât având în prealabil conștiința unei infinite perfecțiuni, a cărei idee este azvârlită în mine de către o ființă capabilă să o producă: Dumnezeu. Astfel, Descartes descoperă în cel mai intim ungher al ființei sale o alteritate fără de care nu ar fi avut pe deplin o conștiință de sine.

b) Se știe, între altele, că nu-i este mai ușor unui spirit să se observe în clipa când gândește decât îi este ochiului să se privească atunci când nu i se întinde nici o oglindă. Auguste

Comte ne-a învățat să nu avem încredere în mitul unei apercepții imediate a spiritului de către el însuși. Conștiința noastră este în primul rând orientată spre exterior, focalizată spre spectacolul pe care îl contemplă. Devenim noi înșine obiectul conștiinței noastre doar datorită privirii pe care celălalt o atingește asupra actelor noastre.

c) Să ne imaginăm, după exemplul lui Sartre, un voyeur* care privește prin gaura cheii. Conștiința sa este captivată de obiectul pe care-l vizează. Doar prin apariția celuilalt, care-l surprinde, actele sale vor deveni pentru voyeur obiectul conștiinței sale. Sub privirea celuilalt, acesta se va abate, în sfârșit, de la spectacolul care îl fascina pentru a-și judeca propria atitudine. «Celălalt, scrie în acest sens Sartre, este mediatorul indispensabil între mine și eu însumi¹.»

III – Gândirea este posibilă în afara unei comunități umane?

a) Poate într-un mod mai radical, este permis să mai întreb dacă însăși gândirea ar fi posibilă fără limbaj. Bergson, chiar dacă a criticat adesea limbajul, recunoaște că gândirea rămâne confuză atât timp cât nu se exteriorizează în forma obiectivă, universală a limbajului. «Pentru ca gândirea să devină distinctă, scrie el, trebuie să se risipească în cuvinte; noi nu ne dăm seama în totalitate de ceea ce avem în spirit decât atunci când am luat o foaie de hârtie și am aliniat unii lângă alții termenii care se întrepătrundeau².» Or, în cazul în care cuvântul reprezintă una din dispozițiile înăscute ale sufletului uman, nimeni nu poate contesta ideea că achiziționarea unui limbaj care să-i permită să se manifeste este legată de o ucenicie, pe care numai viața socială o poate garanta.

b) Cu alte cuvinte, o gândire solitară este cea a unei conștiințe care s-a izolat de o comunitate prealabilă, fără de care aceasta ar fi fost imposibilă. Descartes nu este niciodată singur; înainte de a-l întâlni pe Dumnezeu, el îi întâlnește pe

* (N. tr.) Voyeur: persoană care-i spionează pe ceilalți (l. fr.).

1. Ființa și neantul, Partea a III-a, Capitolul I, TEL, Gallimard, 1970.

2. Conștiința și Viața, Nagel, 1946, pp. 66-69.

semenii săi, exprimându-se în limba lor. «Gândesc, deci există» este, pe cât știm, un enunț formulat într-o limbă pe care nu Descartes a inventat-o. Și în aceeași măsură ca și existența mea, cogito-ul cartezian dovedește existența societății.

c) Grecii își cunoșteau mai bine decât Descartes datorită față de comunitatea căreia îi aparțineau. Însuși Platon a refuzat întotdeauna să disocieze cercetarea de adevăr și dialog. Socrate, mentorul său, după ce a făcut din formula delfică «Cunoaște-te pe tine însuți» deviza sa, nu a încetat să o dezbata cu concetățenii săi. Și unul, și celălalt știau câte eforturi necesită accesul la conștiința de sine și se fereau de iluziile care amenințau gândirea solitară. Dialogul pretinde să facem abstracție de interesele personale și să ne resemnăm la o anumită îngăduință față de noi înșine, care găsește în solitudine un climat favorabil dezvoltării sale.

Concluzie

Prezența celui alt se dovedește, deci, indispensabilă conștiinței de sine. Noi nu putem accede la conștiința proprie printr-o anumită reculegere interioară, ci prin dezbateri cu semenii noștri, care ne modelează, oferindu-ne, dacă nu gândirea și cuvântul, cel puțin modul lor de utilizare și care ne ajută apoi prin obiecțiile, criticile sau aprobările lor să progresăm în căutarea adevărului prin punerea sub semnul întrebării a iluziilor agreabile despre noi înșine pe care le cultivăm cu grijă.

Materiale de studiu:

- ☛ Despre celălalt: Sartre, *Existențialismul este un umanism*.
- ☛ Despre dialog: F. Chatelet, *Platon*, Capitolul II.

ÎN CE MĂSURĂ JIGNEȘTE CALIFICAREA UNEI FIINȚE UMANE DREPT INCONȘTIENȚĂ ?

PLAN

Introducere: Inconștiența și iresponsabilitate

I – Exact, ce i se reproșează

celui pe care îl tratăm drept inconștient?

a) Inconștiența și anarhie a instinctelor

b) Inconștiența, simptomul unei voințe slabe

II – Sunt eu, oare, responsabil de inconștiența mea?

a) Conștiința și stăpânirea de sine

b) Critica lui Sartre asupra inconștientului psihic

III – Inconștient și corp

a) Motivația secretă a criticii asupra noțiunii de inconștient

b) Apărarea acestei noțiuni

Concluzie: Omul nu este un stat în stat

Introducere

A califica o ființă umană drept inconștientă înseamnă, înainte de toate, a-i constata neputința de a se gândi în timp. Inconștiența, într-adevăr, se manifestă în primul rând sub forma nepăsării: omul pe care îl caracterizează nu se preocupă de viitorul său și nu pare să tragă învățăminte din experiența sa anterioară. Astfel, el face aceleași greșeli în mod constant și ne pare nedemn de încrederea noastră. Inconștientul este incapabil să răspundă de el însuși în ceea ce privește viitorul. Iată de ce acesta se vede adesea în postura de a i se reproșa iresponsabilitatea. Spiritul său, sensibil numai la forța impresiei prezente, pare la fel de schimbător ca și afectele și dorințele care îl traversează: îi lipsește forța de rezistență. A califica o ființă umană drept inconștientă se restrânge deci la a-i reproșa slăbiciunea sufletului sau a voinței sale: nu se ridică la înălțimea pe care ne așteptăm să o atingă un om. Astfel, gravitatea jignirii depinde în mod strict de un ideal uman bazat pe o viziune personală a vieții psihice și,

chiar mai precis, de puterile conștiinței. A determina în ce măsură este jignitor să se considere un om ca fiind inconștient înseamnă a măsura aceste puteri.

I – Exact, ce i se reproșează celui pe care îl tratăm drept inconștient?

a) Observațiile precedente, care vizează să elucideze sensul cuvântului «inconștient» când acesta este folosit pentru a stigmatiza comportamentul cuiva, ne îndeamnă să credem că inconștiența nu este nimic altceva decât o delăsare cronică a atenției, decât un defect de conștiință care-l face pe om să cadă pradă plăcerilor, dorințelor și păcatelor sale. Supus capriciilor sale, inconștientul devine din ce în ce mai mult propriul sclav sau, dacă preferăm, sclavul anarhiei instinctelor sale, care crește pe măsură ce acesta le abandonează conducerea vieții sale. «Astfel, scrie Platon, își petrece el fiecare zi satisfăcându-și dorințele care i se năzăresc, acesta este omul care are frumusețea pătată; existența sa va fi invidiată, fără îndoială, de mulți bărbați și femei, în timp ce el interiorizează cel mai mare număr de moduri individuale de a trăi.»

b) Excentricitățile acestui om acoperă în culori strălucitoare adevărata lui lipsă de stil și de originalitate. Viața sa nu are nici o unitate proprie: ea pare să se afle în voia veleităților care se agită în fundul sufletului său, neputincios să le impună legea sa. «Cele mai slabe suflete dintre toate, scrie în acest sens Descartes, sunt cele a căror voință nu se hotărăște să urmeze anumite judecăți, ci se lasă în mod continuu condusă de pasiuni prezente².» Această slăbiciune ar suscita mai multă milă dacă nu ar fi, în mod secret sau explicit, considerată vinovată. «Nu există suflet atât de slab, mai scrie Descartes, încât să nu poată, fiind bine dirijat, să obțină o putere absolută asupra pasiunilor sale³.»

1. *Republica*, L. VIII, 561 c-e, Gallimard, 1950, p. 116.
2. *Pasiunile sufletului*, art. 48, p. 992.
3. *ibidem*, art. 50, p. 994.

II – Sunt eu responsabil de inconștiența mea?

a) Dacă respingem totalitatea inconștientului și dacă admitem, ca Alain, că sufletul este «ceea ce refuză corpul¹» prin conștiința pe care acesta o are despre pasiunile ce corespund mecanismelor care mișcă trupul, trebuie să credem în puterea pe care sufletul o are asupra corpului. Atunci, omul care se abandonează dorinței pe care o resimte este acuzat de complicitate cu aceasta. Nimeni nu a expus acest verdict mai sec decât Sartre: «Dorința este în totalitate complice cu corpul².» Omul pasionat nu are scuză, el se lasă în mod arbitrar învâluit sau copleșit de către pasiunea lui.

b) Ce anume este inconștientul psihic atât de des invocat pentru a justifica comportamentele cele mai nedemne? Freud ne-a spus că este constituit din dorințele pe care cenzura le refulează în afara câmpului conștiinței. Ar trebui totuși să ne întrebăm despre natura acestei cenzuri înainte de a miza pe pretinsa putere a acestor dorințe obscure pentru a ne disculpa. Cum ar putea cenzura refuza anumite dorințe și accepta altele, cum ar putea ea recurge la selectarea lor dacă nu ar fi conștientă? Nu este clar cum se poate efectua trierea unor asemenea dorințe, dacă instanța psihică care este însărcinată cu acest lucru nu și le reprezintă. Se concepe totuși foarte bine că cel mai slab dintre «ticăloșii» lui Sartre se eliberează de greutatea copleșitoare a libertății sale, pretinzând că e victima fantomelor care-i bântuie străfundurile sufletului. Cu alte cuvinte, nu inconștientul este sursa slăbiciunii oamenilor, ci o ficțiune creată de răutatea lor pentru a-și justifica lășitatea. Inconștientul freudian nu ar ști, deci, să constituie un alibi serios; acela care îl invocă, știind că iresponsabilitatea este un gaj al inocenței, dovedește numai că este gata să invoce asupra lui disprețul semenilor săi sau să le implore mila condescendentă pentru a scăpa de condamnarea lor. Toate aceste acte sunt, în realitate, animate de aceeași reacredință.

1. *Definiții*, Gallimard, Pleiade, p. 1031.
2. *Ființa și neantul*, p. 438.

III – Inconștientul și corpul

a) Ne putem întreba totuși dacă tradiția filosofică căreia îi aparține Sartre nu greșește printr-o severitate excesivă. Este ușor, într-adevăr, să calomniem oamenii după ce i-am scos din determinismul universal și după ce i-am considerat ca fiind tot atâtea «state în stat¹». Cu cât le acordăm mai multă putere asupra gândurilor și comportamentului lor, cu atât slăbiciunile lor par mai vinovate. Se pare uneori că Sartre nu a vrut să elibereze omul, să-l facă egalul lui Dumnezeu decât pentru a-l putea condamna mai bine. Nu este anodin faptul că în filosofia sa asupra conștiinței apare conceptul de «ticălos». Nietzsche, el însuși expert în psihologie, ne-a prevenit împotriva moralistilor și teologilor – uneori răspopiți – care vor să înalte omenirea dotând-o cu o libertate inalienabilă. «Dacă oamenii au fost concepuți liberi, scria el, acesta este singurul scop ca ei să fie judecați și condamnați, pentru a putea deveni *vinovați*².»

b) Nu este totuși deloc contestabil faptul că omul nu se poate percepe în mod integral așa cum este, ca și cum ar fi expus într-o vitrină iluminată. Cabanis remarcă acest lucru fără a se scandaliza: «Maniera în care se face circulația sanguină, digestia sau în care se filtrează bila: toate aceste mișcări, la care conștiința și voința individului nu iau parte și care se execută fără ca el să fie informat, îi modifică totuși într-un mod foarte sensibil și foarte prompt întreaga lui ființă morală sau ansamblul ideilor și afecțiunilor sale³.»

Concluzie

Refuzăm, în consecință, să considerăm inconștientul ca fiind efectul unei lașități secrete și vinovate. Cu alte cuvinte, a recunoaște că inconștientul este simptomul slăbiciunii înseamnă pentru noi să regretăm ceea ce este omul, nu să

1. Conform Spinoza, *Etica*, III, prefată.

2. *Amurgul zeilor*, Gallimard, 1974, p. 64.

3. *Rapoarte asupra fizicului și moralului omului*, 1980, p. 501.

Conștiința

condamnăm utilizarea proastă pe care o atribuie unei voințe pentru care ar vrea, ca efect al unui misterios privilegiu, libera dispoziție.

Materiale de studiu:

- Pentru o critică asupra noțiunii inconștientului fizic: Alain, *Elemente de filosofie*, L. II, cap. XVII, nota 146.
- Pentru o susținere a aceleiași noțiuni: Nietzsche, *Voința puterii*, vol. I, L. II, cap. III.

ESTE DORINȚA MARCA MIZERIEI UMANE?

PLAN

- Introducere: Dualitatea dorinței
- I – Dorință și fericire**
- a) Dorință și nevoie
- b) Animalul, senzualist mărginit
- c) Dorința condamnă omul la insatisfacție
- II – Nefericirea omului poate fi indicele grandorii sale?**
- a) Explicația lui Pascal asupra neliniștii umane
- b) Dorința, mizeria unui mare senior
- III – Resursele dorinței**
- a) Dorința, fiica lui Poros și a Peniei
- b) Noblețea dorinței
- Concluzie: Plăcerea în dorință

Introducere

Cuvântul dorință derivă din latinescul *desiderare*, care înseamnă «a regreta o stea dispărută». Astfel, etimologia ne invită să ne gândim, contrar distincției stabilite de Epicur între dorințele zadarnice și cele naturale, că orice dorință este sortită insatisfacției din cauza obiectului care îi este inaccesibil. Ea este, de altfel, pentru majoritatea filosofilor, sinonimă cu neliniștea. «Atât timp cât suntem sclavii impulsurilor și temerilor pe care ea le dezvoltă, nu există pentru noi nici fericire durabilă, nici odihnă¹.» Trebuie dedus din aceste remarci că dorința este marca nefericirii umane? Nimic nu este mai puțin sigur. Cea mai mare lipsă de idei, cea mai mare disperare nu apare în absența dorinței? În acest sens, Rousseau exclamă: «Nefericit cel care nu mai are nimic de dorit! El pierde, ca să spunem așa, tot ceea ce posedă².»

1. Lumea ca voință și reprezentare, p. 253.
2. Noua Eloiză, Gallimard, Pleiade, 1964, p. 693.

I – Dorință și fericire

a) Mai mult decât nevoia, dorința este pentru fiecare sinonimă cu lipsa sau cu privațiunea. Nevoia corespunde stării organismului privat de resursele necesare pentru buna lui funcționare, ea este de ordin psihologic. Iar obiectul său este perfect determinat. O hrană simplă îmi satisface foamea, un pahar de apă îmi poate astâmpăra setea. Satisfacerea dorinței este mai dificilă: nici un obiect finit nu pare a fi capabil să o astâmpere.

b) Astfel, animalul care cunoaște nevoia, dar ignoră dorința nu a dat niciodată dovadă decât de un sentiment mărginit. La el, plăcerea este subordonată satisfacerii nevoilor inferioare vieții, care sunt în mod strict limitate.

c) Omul, însă, pare în mod radical incapabil de satisfacție. Bântuit de dorință, natura pare să îi fi destinat plictiseală și nestatornicie. Din mulțimea imensă de fapte care coroborează această ipoteză, nu reținem decât două exemple. Bichat – care găsea, în ciuda numeroaselor sale activități, timpul de a abuza de plăceri – scria cu privire la viața sexuală: «Aproape că aş spune, dacă nu aş lua în considerare decât legile organizării noastre materiale, că statornicia este un vis fericit al poetilor¹.» Chiar din această inconștientă se constituie materia din care societatea de consum, copleșită de o sănătate de fier precară, își extrage seva care îi asigură prestigiul planetar... Omul, pentru că este o ființă a dorinței, este condamnat să caute o fericire pe care o simte în mod confuz inaccesibilă, dar la care nu poate totuși să renunțe.

II – Nefericirea omului poate fi dovada grandorii sale?

a) Pascal a propus o explicație teologică a acestei neliniști. Omul, animat de o capacitate infinită de dragoste, și-a pierdut liniștea sufletească întorcându-se de la Dumnezeu spre păcat. Numai Dumnezeu, obiect infinit al unei iubiri infinite, putea satisface etern aspirațiile inimii, pe care nici o realitate finită nu o poate satisface. De la păcatul originar,

1. Cercetări psihologice asupra vieții și morții, art. V, paragraful 2.

oamenii caută, fără să o știe, un obiect pe măsura dragostei lor. Dar, plini de concupiscentă și departe de un Dumnezeu care s-a ascuns voit, atenția lor este în întregime fixată asupra obiectelor finite caare nu pot să nu-i dezamăgească. O copie a lui Don Juan, fiecare, mărturisit sau nu, își târăște dorința din decepție în decepție, agitat și însetat de distracție, dar neavând în suflet decât aspirația de a găsi un tărâm în care pacea sufletului să-i poată fi redată.

b) Este oare acesta ultimul cuvânt al lui Pascal despre acest subiect? Nu, căci Pascal a văzut întotdeauna în mizeria omului prețul de răscumpărare a măreției sale. «Chiar toate aceste nenorociri, scrie el, îi dovedesc măreția. Sunt nefericiri de mare senior, nefericiri de rege detronat¹.» Sărăcia omului – se vede – nu este lipsită de noblete, ea constituie dovada unei anumite distincții, în virtutea căreia el disprețuiește plăcerile prea facile. Puțini oameni, trebuie să recunoaștem, ar accepta să fie preschimbați în purcei doar pentru promisiunea unei copioase rații de satisfacții animalice. Nici un om inteligent sau cultivat nu ar consimți să devină prost sau neștiutor în unica speranță de a-și pierde conștiința dureroasă a propriilor carențe. Fiecare admite într-un mod mai mult sau mai puțin confuz, mai mult sau mai puțin deschis: «Mai bine să fiu un om nesatisfăcut decât un porc satisfăcut².» Astfel că dorința care ne sortește unei neliniști perpetue poate fi considerată simptomul mizeriei lor.

III – Resursele dorinței

a) Aceste considerații teologice și aceste vederi care consolează pot apărea ca născocite și speculative într-un mod imprudent. Nimeni nu este forțat, în fond, să admită doctrina creștină și ideea unei eminente demnități umane, coruptă de păcatul original. Dogma – și Pascal o recunoaște de altfel – rămâne de neînțeles dacă îi refuzăm aporturile inimii și dacă

1. *Cugetări*, Hachette, 1990, p. 509.

2. John Stuart Mill, *Utilitarismul*, Garnier-Flammarion, 1968, p. 54.

ii acordăm rațiunii o competență exclusivă în domeniul cunoașterii. Pentru a stabili empiric nobletea dorinței, trebuie deci să arătăm că mai mult chiar decât vestigiul unei fericiri a cărei amintire confuză face să pălească toate micile noastre bucurii, o putem considera ca fiind dotată cu o bogăție intrinsecă. Platon a subliniat acest lucru cu convingere într-unul din miturile sale cele mai frumoase: Dorința este fiica unei servitoare muritoare, Penia (Sărăcia) și a unui zeu, Poros (Resursa). Astfel că, potrivit firii tatălui său, dorința este «curioasă în gândire și bogată în idei folositoare, abilă ca o vrăjitoare, ca inventatoare de fibre magice, ca sofistă¹.»

b) Căutarea filosofică a adevărului ilustrează această bogăție a dorinței. Dacă este adevărat că un zeu, pentru că este savant, nu dorește să devină unul, la fel de adevărat este că un ignorant nu dorește nici el să devină savant, pentru că i se pare că știe. Dorința filosofică implică o recunoaștere în prealabil a ignoranței sale. Astfel că această dorință animă un om care, fără a poseda bunurile de care dispune un zeu, nu a căzut în extrema sărăciei ignoranței satisfăcute de ea însăși, cu atât mai săracă cu cât se crede bogată.

Concluzie

Să îndrăznim, deci, să facem acest ultim pas, pe care Platon l-ar fi considerat, cu siguranță, drept sacrilegiu. Zeii, spune el, nu doresc deloc înțelepciunea pentru că o au deja. Posesia unui bun pe care nu-l doresc îi satisface oare? Nu trebuie să se teamă că absența dorinței îi sortește unei indiferențe mortale? Schopenhauer considera dispariția dorinței în momentul satisfacerii sale ca pe un indiciu al blestemului și vanității sale. «Odată cu satisfacția, încetează bucuria – spunea el – și, prin consecință, dispare și dorința².» Ni se pare la fel de legitim să spunem că această inevitabilă decepție este marea plenitudinii și fericirii sale. Natura noastră

1. *Banchetul*, Gallimard, 1950, p. 737.

2. *Lumea ca voință și ca reprezentare*, p. 403.

este în mișcare, și în dorința care înfloarește constă sentimentul vieții. «Motiv pentru care, declara în acest sens Pascal, iubim mai mult vânătoarea decât capturarea¹.»

Materiale de studiu:

- ☛ Despre dorința ca mizerie a condiției umane: Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*.
- ☛ Pentru o vedere de ansamblu: Platon, *Banchetul*.

1. Cugetări, Hachette, p. 341.

ESTE PASIUNEA O GREȘEALĂ?

PLAN

Introducere: Pasiunea și orbirea minții

I – Pasiune și ignoranță

- a) Pasiune și necunoașterea de sine
- b) Pasiunea își ignoră scopul real
- c) Înrudirea aparentă a pasiunii și a erorii

II – Pasiunea poate fi considerată o greșeală?

- a) Pasiune și idee
- b) Pasiunea este un fapt
- c) Neputința pasiunii de a combate o pasiune

III – Pasiunea, sursă de erori

- a) Originea secretă a pasiunilor
- b) Greșeala lui Descartes
- c) Logica pasiunilor

Concluzie: Pasiunea este sursă de iluzii

Introducere

«Când mă gândesc că mi-am irosit ani din viață, scrie Proust, că am vrut să mor, că marea mea dragoste a fost o femeie care nu mă plăcea, care nici măcar nu era genul meu¹.» Numeroși sunt cei care, treziți dintr-o pasiune, pot constata gustul amar al orbirii. Se pare că pasiunea ne face să supraestimăm calitățile obiectului său. Avarul își face un idol din banii săi, îndrăgostitul își divinizează iubita... Și unul, și celălalt ignoră faptul că nu doresc obiectul pasiunii lor pentru că ar fi în mod obiectiv excelent, ci pentru că îl consideră excelent numai ca urmare a faptului că îl doresc cu ardoare. Această ignoranță îi determină, se pare, să comită orice greșeli și să suporte orice deziluzii. Înseamnă aceasta oare că pasiunea însăși ar fi o eroare? A asimila pe una în alta înseamnă că facem din pasiune un soi de rațiune. Or, pasiunea nu pare, la prima vedere, decât o maladie comparabilă cu oricare alta, care degeaba ar fi declarată irațională. Nu

1. Dragostea lui Swan.

este evident, într-adevăr, de ce dragostea sau ambiția ar putea fi în ele însele mai raționale decât o gripă, care nu este o eroare, ci un fapt. Iată de ce pare necesar să ne întrebăm dacă pasiunea este cu adevărat o greșeală.

I – Pasiune și ignoranță

a) Omul pradă unei pasiuni este determinat să se comporte în mod parțial față de el însuși. El nu mai ține seama decât de o parte din dorințele sale și sacrifică majoritatea acestora pe altarul pasiunii. Nimic, de exemplu, nu îl înspăimântă pe jucător atât cât îl constrânge frenezia sa. Acesta simte însă în mod confuz că neglijează o parte din el însuși, parte care, chiar dacă este mai puțin tumultuoasă decât pasiunea, nu este totuși mai puțin profundă. Omul pasionat se arată, în consecință, la fel de nedrept față de el însuși precum este și față de anturajul său. Pasiunea, prin care un om ignoră totalitatea propriilor dorințe, apare în acest sens ca o restrângere a câmpului conștiinței, ca o conștiință interioară.

b) Căci pasionatul nu cunoaște nici el originea dorinței sale: el crede a căuta în mod arbitrar obiectul care îi întunecă gândirea și nimic nu îi pare mai absurd decât ideea că dorința sa nu-i aparține cu adevărat. Totul converge totuși spre ideea că omul, pradă pasiunii sale, este sclavul acesteia, că ea îl posedă, și nu invers. Iluzia amoroasă ilustrează perfect această depedare a subiectului. «Procrearea unui anume copil determinat, scrie Schopenhauer, iată scopul adevărat, deși ignorat de actorii oricărui roman de dragoste: mijloacele și modul de a îndeplini acest țel sunt doar anexe¹.» Astfel că îndrăgostitul pasionat este victima unei iluzii: dorința lui nu îi aparține în totalitate, ea îi aparține și speciei care caută să se reproducă prin intermediul acestuia.

c) Ignoranță de sine, pasiunea este și ignoranța veritabilului ei obiect. Se știe că, în opinia lui Pascal, omul iubește doar calitățile obiectului pasiunii sale. Astfel, chiar dacă fiecare pretinde că poate afirma ca Montaigne: «Deoarece

1. Lumea ca voință și reprezentare, p. 1290.

eram eu, deoarece era ea», singularitatea persoanei «iubite» se sustrage mereu sentimentului amoros. Noi nu iubim pe nimeni *în particular*. Necunoaștere de sine, ignoranță a sursei dorinței și a obiectului său, totul înrudește pasiunea cu o greșeală.

II – Pasiunea poate fi considerată o greșeală?

a) Această descriere poate părea convingătoare. Ea nu conține totuși nici o definiție reală a termenilor asimilați. Ce este deci o eroare? Ce este deci o pasiune? O eroare este o afirmație, un raționament care nu corespunde realității, faptelor din care e constituită. Cu alte cuvinte, nu este posibil să se vorbească despre greșeală decât referitor la o propoziție considerată a *reprezenta* o realitate oarecare. O idee, o rațiune, o judecată pot fi considerate greșite dacă nu conțin o imagine mentală, fidelă lucrurilor, dacă nu le reprezintă adecvat. Or, Hume afirmă că o pasiune «nu conține nici o calitate reprezentativă care să facă din aceasta o copie a unei alte existențe¹.» Atunci când sunt îndrăgostit, sentimentul care mă animă nu pretinde a reprezenta nici o realitate exterioară. Nu are drept vocație, la fel ca ideea sau judecata, să construiască o imagine sau o copie a realului în spirit.

b) O pasiune nu reprezintă deci o judecată, ci o «existență primitivă sau, dacă vrei, un mod primitiv de existență².» Altfel spus, ea este un *fapt* pe care este zadarnic să-l calificăm drept adevărat sau fals. Dacă prin adevăr înțelegem adecvarea unui enunț la lucrul pe care îl reprezintă, pentru că pasiunea nu conține nici o calitate reprezentativă care să-i devină imaginea unui obiect, trebuie să conchidem asupra inconsecvenței filosofilor care, după exemplul lui Ferdinand Alquié, pretind că pasiunile noastre nu sunt decât erorile noastre.

c) Neputința rațiunii de a combate o pasiune furnizează o probă contra acestei deducții. Un om care s-a înșelat pentru

1. *Tratat despre natura umană*, Auber, 1983, p. 525.

2. *idem*.

că gândea să-și satisfacă ambiția urmând studii pe care inclinațiile nu-i permiteau să le ducă la bun sfârșit poate să-și îndrepte greșeala de apreciere și să înceapă o carieră diferită, în mai multă armonie cu capacitățile. Această modificare a conduitei sale nu-i știrbește totuși ambiția, care, mereu trează, își propune numai alte căi pentru a-și atinge țelul. Se înțelege, deci, că pasiunea, pentru Hume, nu este irațională și că numai judecata care o însoțește poate fi considerată, cu toată rigoarea, *greșită*.

III – Pasiunea, sursă de erori

a) Dar se poate emite un enunț atât de general numai pe baza acestui exemplu? Anecdota povestită de Descartes cu privire la atracția exersată de femeile sașii asupra persoanei sale necesită mai multă circumspecție. Căci Descartes, luând cunoștință de originea pasiunii sale, este determinat să nu mai simtă nimic în prezența acestor femei. Cunoașterea rațională, conștiința clară a trecutului par deci că au puterea să rupă farmecul pasiunii. Astfel că rațiunea face uneori dovada unei puteri pe care Hume nu o bănuia deloc; ea poate, într-adevăr, să distrugă o pasiune la fel de bine cum poate corija o greșeală, dându-și seama de condițiile care au făcut-o posibilă.

b) Disocierea pasiunii de judecată pare o acțiune mai dificilă decât a crezut Hume. Căci dacă pasiunea nu este irațională în sine, ea are adesea drept origine o greșeală și suscită greșeli. Descartes ignoră adevăratul obiect al atracției sale atunci când se află în prezența persoanelor sașii, pe care crede că le iubește cu adevărat. Iar automatismele corporale care îi provoacă emoția sunt sursa unei supraestimări a calității acestora; numai ca rezultat al unei adânci reflecții, el vede strabismul acestor persoane ca pe un defect.

c) Așa că psihologii nu ezită să vorbească despre o logică a pasiunilor. Am putea substitui acestei expresii pe aceea a «dialecticii pasiunilor». Aceasta reprezintă o logică a erorii. Raționamentele care o alcătuiesc au ca unică funcție

Conștiința

exaltarea unei pasiuni a cărei legitimitate nu este niciodată pusă la îndoială. Astfel că nu sumbrele sale meditații sunt cele care îl îndeamnă pe Othello la gelozie, ci invers, pentru că este gelos, acesta inventează tot felul de motive posibile și imaginabile pentru a-și intensifica pasiunea ucigătoare. Raționamentele sale nu-i folosesc decât pentru a-și raționaliza gelozia.

Concluzie

Faptul de a asimila pasiunea unei erori pare deci judicios. Nu există pasiuni fără raționamente pasionale de justificare. Ne imaginăm cu greu un îndrăgostit intimidat care să nu ridice în slăvi persoana pe care o iubește, un ambițios care să nu pretindă că servește interesul general, un gelos care să nu interpreteze gestul cel mai neînsemnat, surâsul cel mai convențional ca pe o dovadă a trădării sale. Pasiunea se hrănește cu o logică periculoasă, unde concluzia este dată și considerată neîndoielnică înainte ca demonstrația să-i fie făcută. Cu alte cuvinte, dacă rigorii îi este posibil să pretindă că pasiunea nu este irațională în sine, trebuie să admitem totuși că efectul cel mai curent este de a falsifica exercițiul normal al judecății.

Materiale de studiu:

- F. Alquié, *Dorința de eternitate*.
- Hume, *Tratat despre natura umană*.

PARTEA a III-a

Limbajul

Philippe Ducat

Introducere: *Omul sau creatura vorbitoare*

Noi suntem specia vorbitoare: limbajul, care este definit astăzi ca facultatea de a ne exprima gândurile cu ajutorul unor semne articulate, este o caracteristică specifică omului, astfel încât această posesiune exclusivă este de ajuns pentru a-l diferenția de celelalte animale.

Această teză este foarte tradiționalistă. Ea datează din timpul lui Aristotel, care în Cartea I a operei sale *Politica*, după ce semnalează că «omul este prin natura sa o creatură politică», arată că «omul este singura creatură care are un limbaj» (ultimul termen este traducerea grecescului *logos*)¹.

Cele două definiții ale omului sunt indisociabile. Posesiunea limbajului de către om este marcată prin faptul că el se adresează semenilor săi, în mijlocul cărora trăiește, iar comportamentul său poate fi modificat de cuvintele lor. A vorbi înseamnă a vorbi cu cineva (altă persoană, diferită de mine). Posesiunea limbajului implică și posibilitatea de a fi afectat de vorbele celuilalt. Această modalitate specific umană de a trăi, determinată de utilizarea limbajului, ar fi deci imposibil de realizat în afara cadrului Cetății.

În același timp, existența politică nu este accesibilă decât ființei vorbitoare, deoarece implică deliberarea în comun, convingerea reciprocă și cuvântul adresat unei mulțimi care vorbește și înțelege aceeași limbă. Desigur că și animalele pot găsi mijlocul de a-și semnala senzațiile de durere sau de plăcere cu ajutorul sunetelor. Dar, subliniază Aristotel, doar oamenii, aceste ființe care merg în poziție verticală, privesc înainte și trimit sunete într-o direcție determinată sunt în măsură să manifeste reciproc ceea ce este «avantajos și dăunător și,

1. Aristotel, *Politica*, Cartea I, cap. II, 1253 a 8-10.

prin urmare, și dreptatea, și nedreptatea¹». Aceasta reprezintă o utilizare corectă a limbajului.

Am putea încerca să îi replicăm lui Aristotel, pe de o parte, că este îndoielnic ca toți oamenii să fie așa cum afirmă el, «înzestrați cu limbaj»: *logos*-ul nu este dăruit și celor care se nasc surdo-muți sau nebunilor. Și, pe de altă parte, poate și alte ființe în afară de om comunică prin intermediul semnelor.

Începem cu prima obiecție. «Nu există limbaj fără voce», scrie prestigiosul lingvist Benveniste². Însă putem vorbi prin gesturi; Descartes remarcase deja faptul că «muții se slujesc de gesturi tot așa cum noi ne slujim de voce³», astfel încât reușesc nu numai să comunice între ei, ci și să se facă înțeleși de «cei care îi însoțesc de obicei și au timp să le învețe limba⁴».

Oare nu am putea însă nega posibilitatea ca nebunii să își aibă și ei *logos*-ul lor, deoarece «pierderea rațiunii» ar echivala cu pierderea limbii? «Din cauza stupefacției, îmi lipsește limba», striga Antonin Artaud, care evoca suferința fizică, în cunoștință de cauză. Și în alt fragment: «Părăsește-ți limba, limba mea, fir-ar să fie, cine vorbește, unde ești? Și mai mult, și mai mult, Spirit, Spirit, limbi de foc, foc, foc, mănâncă-ți limba, câine bătrân (...), îmi smulg limba⁵». Oare nebunul ar fi scos în afara limbii? Dar Artaud susține acest lucru printr-un poem. Iar «limba sa de foc» ne afectează, fără îndoială, mult mai profund decât mii de discursuri «pline de sens». În consecință, după cum o sublinia deja un gânditor raționalist prin esență, precum Descartes, putem considera că și nebunul împărtășește *logos*-ul. Oricât de dezarticulat ar părea și deși «nu urmează firul rațiunii», discursul nebuniei rămâne totuși un discurs. În aparență incoerent, el «nu încetează să

1. Aristotel, *Politica*, Cartea I, cap. II, 1253 a 14-15.

2. Eseuri de lingvistică generală, Paris, Gallimard, 1966, vol. II, p. 60.

3. Descartes, *Scrisoare la Newcastle* din 23 nov. 1646.

4. Descartes, *Discurs asupra metodei*, partea a V-a.

5. Artaud, în *Buricul limburilor*.

se refere la lucrurile care se prezintă¹», conservând deci un raport cu realitatea, prin obiectele la care face referire și prin situația de comunicare în care se înscrie. Putem, deci, afirma pentru moment că limbajul este o parte integrantă a umanității, în același mod în care rațiunea poate fi un instrument universal. Acest instrument este dedicat manifestării vieții conștiinței și se află deci în slujba *mărturie*, fără a lipsi nici imbecilului, nici nebunului: «Este un fapt foarte remarcabil, rezuma Descartes, că nu există oameni într-atât de buimaci sau de proști, nici chiar smintiți, care să nu fie capabili să combine diverse cuvinte și să compună cu ajutorul lor un discurs prin care să-și facă auzite gândurile²».

Dimpotrivă, subliniază *Discursul asupra metodei*, «nu există nici un alt animal» care să fie în stare de același lucru. Filosoful exclude deci clar posibilitatea ca animalele să aibă acces la limbaj. Desigur, notează el, putem dresa un papagal sau o coțofană să cârâie *bună ziua* la sosirea proprietarului său. Totuși, aceasta nu dovedește faptul că respectiva zburătoare chiar dorește bună ziua celui care sosește. Pasărea este obișnuită să fie recompensată cu cine știe ce delicatese atunci când spune *bună ziua*, și ea nu rostește deci aceste sunete decât dintr-un reflex condiționat, în speranța că va mânca în curând³. Ea nu salută cu adevărat, ci își semnalează foamea. Nu este deci adevărat că animalele pot vorbi, deoarece nu există nici unul care să utilizeze semnele pentru a exprima și altceva decât propria bucurie sau durere, speranță sau teamă. Pretinsele cuvinte ale animalelor nu sunt, de fapt, adevărate cuvinte deoarece se află în raport doar cu pasiunile acestora. În consecință, ele nu demonstrează că animalele gândesc sau că gândesc ceea ce spun. Vorbirea nu se rezumă doar la exprimarea a ceea ce simțim, ci implică gândirea și sentimentul. «Nu trebuie să confundăm cuvintele

1. Descartes, *Scrisoare la Newcastle*, 23 noiembrie 1646.

2. Descartes, *Discurs asupra metodei*, partea a V-a.

3. Descartes, *Scrisoare la Newcastle*, 23 noiembrie 1646.

cu înclinațiile naturale care arată existența pasiunilor¹. Sunețele emise de animale intră toate în această ultimă categorie, deoarece «nu am observat până acum» că un animal a marcat prin voce sau prin mișcările corpului «ceva care să se poată raporta la gândirea pură, și nu la un gest natural²».

Însă nu ne putem declara pe deplin satisfăcuți de această demonstrație carteziană a exteriorității radicale a animalelor în raport cu limbajul. Animalele nu pot vorbi deoarece ele nu gândesc; dovada că ele nu gândesc o constituie faptul că nu vorbesc; logicienii ar spune că ne învârtim într-un cerc vicios... Putem remarca însă că lingvistica (reprezentată, de exemplu, prin Benveniste) validează concluziile lui Descartes și prin alte mijloace. Benveniste face cunoscute cititorilor reflecțiile sale asupra acestei chestiuni pornind de la observațiile realizate de Karl von Frisch asupra modului de comunicare propriu albinelor. La întoarcerea în stup, o albină care efectuează în fața suratelor sale un dans în cerc semnalează prin aceasta că există o cantitate de hrană la o distanță mică. Aparținând unui simbolism mai puțin rudimentar, un dans în opt, însoțit de o fluturare continuă a abdomenului, indică locul în care trebuie căutată hrana (cu cât ritmul este mai lent, cu atât prada este mai departe), dar arată și direcția de zbor (axa formației de opt indică unghiul pe care locul descoperirii îl formează cu soarele). Totuși, afirma Benveniste, cel puțin șase elemente de contrast interzic calificarea acestui mod de comunicare drept un limbaj. Primele două puncte se referă la caracterul non-fonic al sistemului de semnale și, prin urmare, la faptul că acest simbolism este imposibil în obscuritate. Dar, după cum am remarcat deja, același lucru este valabil și în cazul limbajului surdo-muților. A treia răscă a lui Benveniste are un caracter mai decisiv. El afirmă că mesajul albinei plecate în recunoaștere nu necesită un răspuns, nu instaurează un dialog. În timp ce «noi vorbim cu alții care vorbesc și ei³», albinele ignoră dialogul, iar mesajele

1. Descartes, *Discurs asupra metodei*, partea a V-a.
2. Descartes, *Scrisoare către Morus*, 5 februarie 1649.
3. Benveniste, *op. cit.*, p. 60.

lor se pot referi doar la anumite date obiective. Această temă este, de fapt, mereu aceeași: hrana. Acest aspect contrastează, arată Benveniste, cu «caracterul nelimitat al conținuturilor incluse în mesajele umane». El consideră că relația cu obiectul se împletește cu reacția la discursul celuilalt. Însă, în cazul albinelor, un mesaj nu se raportează niciodată la un alt mesaj: nu a reieșit din observațiile efectuate că o albină poate repeta și la alt stup dansul la care tocmai a asistat. Ultima remarcă este și cea mai importantă în opinia lingvistului: limbajul uman poate fi redus la un număr finit de elemente constitutive, elemente de semnificație sau constituanți sonori, ale căror combinații reglate pot da naștere unui număr infinit de mesaje. Dimpotrivă, «mesajul albinelor nu poate fi analizat», deci el nu poate fi împărțit într-o serie de elemente formatoare, identificabile și distinctive. Modul de comunicație utilizat de albine nu ar fi deci «un limbaj, ci un cod de semnale¹», înscris în întregime în codul genetic al insectelor.

Să admitem că limbajul este specific omului. Ne-am putea întreba în acest caz dacă este suficient să spunem că omul posedă limbajul sau dacă nu ar fi mai corect să afirmăm, într-o manieră mai radicală, că limbajul determină esența omului și «îl ține pe acesta în stăpânirea sa», ceea ce poate avea consecințe faste sau nefaste. Ar trebui să ne întrebăm dacă limbajul nu este decât un instrument de comunicare disponibil și care poate fi dominat sau dacă, dimpotrivă, el nu este o putere de manifestare a lucrurilor ca atare. Dar înainte de a încerca să regăsim, de pildă, în poezie, atestarea posibilității ca *logos-ul*, dincolo de «exprimarea» unei experiențe subiective sau de «transmiterea» unor «mesaje», să arate pur și simplu, sau să *înfățișeze* lucrurile, trebuie să cercetăm diferitele *modalități de abordare* a limbajului. Trebuie să ne referim la tentația filosofică de a supune limba pentru a o transforma într-un instrument al gândirii pure. Este de asemenea indicat să investigăm supozițiile, scopurile

1. Benveniste, *op. cit.*, p. 62.

și limitele unei științe a limbajului. Astfel, putem face un pas înainte în raport cu tradiția metafizică și obiectivarea științifică a limbii pentru a încerca regăsirea fenomenului de *logos* în starea brută sau de formare.

Philippe Ducat

Filosofia și limbajul

I - Natura limbajului

Cum își poate motiva filosoful interesul specific pentru limbaj? Filosofia se naște din uimirea provocată de faptul că există ceva, în loc de nimic, iar chestiunea ineputabilă explorată se referă la încercarea de a afla sensul «existenței». Filosoful, subliniază Socrate, citat de Platon, dorește să determine ce sunt lucrurile ca atare; el dorește să «învețe sau să descopere existenței¹». Mai precis, putem spune că trăsătura specifică a celor născuți filosofi este faptul că «ei doresc mereu să cunoască», ceea ce clarifică modalitatea de a fi ceea «ce este mereu» și care nu este «supus fluctuațiilor generațiilor și ale corupției²». Platon subliniază însă că motivul pentru care filosofia acordă o atenție susținută limbajului nu este clar; nu trebuie să pornim de la nume, ci mai degrabă «de la ființele înseși».

Doar dacă... Dacă este adevărat că vorbele sunt reflectarea realității, dacă numele seamănă cu ceea ce denumesc, limbajul ar putea fi considerat de filosofie un domeniu privilegiat de investigație. Prin descoperirea numelor ar fi revelate și realitățile pe care acestea le desemnează. Pornind de la nume și urmărind semnificația lor primitivă, omul ar putea obține o cunoaștere perfect clară.

Această ipoteză transformă filosofia într-o știință tehnică și istorică; în acest caz, ea nu s-ar mai ocupa decât de etimologii. Ea ar impune o luare de poziție radicală asupra sensului termenilor de «realitate» și «ființă». Dacă numele este imaginea naturală, imediată și transparentă a realității, aceasta nu poate fi, și ea, decât naturală și imediată. Singura realitate existentă ar fi deci sensibilă, schimbătoare și pieritoare.

1. Platon, *Cratyle sau rectitudinea numelor*, 439 a.

2. Platon, *Republica*, partea a IV-a, 485 ab.

În consecință, nu am mai putea distinge între discursurile adevărate și false: dacă limba este natură, «toate numele sunt juste» și «este imposibil să rostim neadevăruri¹». În definitiv, mai există ceva asemănător limbajului? Dacă numele este legat în mod natural de obiectul pe care îl desemnează și dacă cele două sunt asemănătoare, nu mai există o linie de demarcație între nume și lucru, ci doar două lucruri asemănătoare și nici un nume. Nu ar mai exista Socrate și numele «Socrate», ci doi Socrate. Limbajul se contopește cu realitatea sensibilă.

Ca un ecou îndepărtat al lui Platon, Descartes a știut să exprime mai bine decât oricine măsura redusă în care limbajul seamănă cu obiectele a căror evocare o înlesnește, deoarece, ca și tablourile, el este cu atât mai expresiv cu cât prezintă mai puțină asemănare cu «subiectul» său. Astfel, el subliniază în *Lumea* că «vorbele nu prezintă nici o asemănare cu obiectele pe care le desemnează, dar, cu toate acestea, ne ajută să ni le imaginăm». Ulterior, el arată, referitor la scriere, că «pe aceeași hârtie, cu aceeași pană și aceeași cerneală, mânuind vârful penitei într-un anume fel, trasați litere care întrupează lupte, furtuni, mâinii în ochii celor care le citesc și care le induc o stare de indignare sau tristețe; iar dacă mânu-iți pana într-un alt fel, foarte puțin diferit, ea le poate conferi cititorilor stări total opuse, de pace, calm, blândete și trezește în ei sentimente de dragoste și bucurie²».

Vom încerca în acest caz să respingem ipoteza existenței unui anumit liant natural între nume și obiectul pe care îl numește? Aceasta ar atribui numelui o origine convențională, nu naturală. Astfel, pentru a înțelege sensul cuvintelor, ar trebui să ne întoarcem în timp pentru a identifica decizia unui subiect atotputernic – individ, cetate sau zeu – de a impune un sens unor sunete alese în mod arbitrar. Din aceasta

1. Platon, *Cratyle sau rectitudinea numelor*, 429 bd
2. Descartes, *Lumea*, în *Opere filosofice*, Ed Alquié, vol. I, p. 315 și următoarele, apoi în *Principiile filosofiei*, partea a IV-a, paragraful 197, vol. III, p. 511.

decurge obligația de a admite că accesul la lucrurile desemnate de nume nu ne-ar fi fost oferit decât prin încercarea de a afla reprezentarea pe care instauratorul semnificației numelui a dat-o acelui lucru. Numele nu ar oferi decât o reprezentare subiectivă a realității indicate. În consecință, oricine ar putea impune orice transformări asupra cuvintelor. Aș putea numi «cal» lucrul desemnat de ceilalți prin termenul de «om»: același obiect ar purta în public numele «om», iar în intimitate numele de «cal¹». Această ipoteză referitoare la natura și originea limbajului nu ne permite să operăm o distincție clară între adevărat și fals și facilitează confuzia dintre realitatea obiectivă și reprezentarea subiectivă. După cum spune și Socrate, citat de Platon, tot limbajul uman ar fi «sfâșiat de bunul plac al fantasmelor noastre²».

Pentru a evita această capcană dublă, Platon propune, în opinia lui Monique Dixsaut, privilegierea raportului dintre nume și «ceea ce numește», în defavoarea raportului dintre nume și «persoana care numește³». În opinia sa, numele trebuie considerat o imagine, fără însă a fi redus la stadiul de reflectare a unei realități sensibile sau la urma unei reprezentări subiective. Dacă, în calitatea sa de imagine, numele imită lucrul, aceasta nu înseamnă că el furnizează un dublu al acesteia, ci că el manifestă *natura* lui. Numele însuși prezintă o manieră de a fi și o natură proprie. Prin «natura» numelui trebuie să înțelegem nu atât aparența sensibilă, cât, dimpotrivă, Forma inteligibilă (adică accesibilă doar gândirii) pe care trebuie să o abordeze pentru a-și îndeplini cât mai bine menirea – după cum un obiect artizanal, de pildă un pat, pentru a fi utilizabil, trebuie să se apropie cât mai mult posibil de Forma de pat, de acel pat ideal imaginat de artizan în timpul muncii și pe care încerca să-l concretizeze printr-un pat material. Formele inteligibile sau «ideile» nu sunt, contrar

1. Platon, *Cratyle sau rectitudinea numelor*, 385 a.

2. Platon, *op. cit.*, 386 e.

3. Monique Dixsaut, *Naturalul filosof. Eseu despre „Dialogurile” lui Platon*, Paris, Vrin/Les Belles Lettres, 1985, pag. 155, (mai ales cap. IV).

opinieii fizicienilor, supuse prin natură devenirii, formării sau degradării. Numele se află într-o relație esențială cu obiectele, dar acestea nu sunt acele pseudorealități pieritoare care populează lumea sensibilă, ci «realitățile în sine» (Frumosul în sine, Dreptatea în sine, Egalitatea în sine) a căror manieră de a exista exclude orice dependență față de modul în care noi ne reprezentăm viitorul.

Din această perspectivă, «problema limbajului» se rezumă la raportul existent între nume și natura sa, pe de o parte, și între nume și Forma inteligibilă pe care o desemnează, pe de altă parte. În ceea ce privește numele, nu ar trebui să ne întrebăm decât dacă este apt să evidențieze în mod clar o esență separată de sensibil. Acest aspect poate fi evaluat în mod corect doar de acela care se consacră analizei sensibilului și a inteligibilului, și anume filosoful. Platon pare să sugereze că doar acesta este capabil să se slujească de nume în conformitate cu natura sa, să îl transforme într-un instrument care îl va ajuta să separe esențele. El este singurul care știe ce este limbajul și care are privilegiul să considere limba în lumina fixă a ideii. Doar filosoful reușește să înțeleagă faptul că limbajul nu este nici o dublură naturală a lucrurilor, nici o instituție convențională, ci el este înainte de toate instrumentul care servește la căutarea, atingerea și descrierea Formelor inteligibile. Putem încheia acest capitol spunând că limbajul este în mod esențial un mijloc de gândire, iar știința limbajului este posibilă doar ca filosofie. În acest sens, un nume propriu al filosofului ar putea fi acela de «practicant al dialogului», în limba greacă – *dialectician*.

II – Limbaj și fenomene

O asemenea captare a limbajului de către filosofie ne poate satisface? Telul filosofiei care plasează limbajul sub jurisdicția Formelor inteligibile este de a-i permite acesteia să folosească limbajul ca un instrument al gândirii pure. Poate că această luare în stăpânire are ca urmare o reducere a orizontului extrem în care fenomenul limbajului este

monopolizat de filosofie. Astfel, este perfect normal să ne întrebăm dacă limbajul nu ar trebui să fie considerat pentru ceea ce este, independent de «rechiziționarea sa» de către filosofie. Sarcina noastră este realizarea unei investigații pozitive a limbajului și a discursului, examinate pentru ele însele și ale căror funcții, natură și limite trebuie puse în lumină. Prima enigmă ce trebuie rezolvată este aceea a raportului dintre limbaj și realitatea fenomenală: cum putem raporta *logos*-ul uman nu la universul Ideilor, ci la lucrurile care se manifestă – sau *pe care* le manifestă?

Putem admite că limbajul nu face front comun cu ceea ce exprimă: există, deci, o distanță între cuvintele din limbă și lucrurile sau starea de lucruri la care limba se referă. Însă faptul că limbajul se referă la altceva în afară de el însuși face ca raportul dintre discurs și obiect să fie și mai problematic. Pentru a înfățișa această dilemă, putem spune mai întâi că limbajul *semnifică* realitatea. Prin aceasta se înțelege că el face referire la ea fără a o imita și într-o manieră non-imediată. Aceasta este teoria ce-i poate fi atribuită lui Aristotel, deoarece el afirmă că «sunetele emise prin voce sunt simboluri ale stărilor sufletești¹». Conform afirmațiilor lui Aristotel, stările sufletești seamănă în mod natural cu lucrurile care le corespund și sunt, deci, identice în cazul tuturor oamenilor. Acest lucru nu este valabil și pentru cuvinte, care nu se referă la realitate în virtutea unei legături naturale, ci datorită faptului că sensul lor le-a fost impus prin convenție. Putem considera că stările sufletești sunt imediat substituibile lucrurilor, dar nu și cuvintele: «Este imposibil să aducem în cadrul discuției chiar lucrurile, dar, în locul lor, trebuie să ne slujim de numele lor ca de niște simboluri», însă «numele sunt în număr limitat, în timp ce lucrurile sunt infinite la număr²».

Trebuie să remarcăm că fenomenul semnificației este distinct de cel al adevărului. Discursul este și el semnificativ,

1. Aristotel, *Despre interpretare*, I, 16 a 3.

2. Aristotel, *Refutări sofiste*, I, 165 a 7 și s.

indiferent dacă este adevărat sau fals. Să utilizăm, de pildă, un verb, în conformitate cu sensul său: el este semnificativ prin sine-însuși, dar nu «semnifică încă decât că un lucru este sau nu este¹». De asemenea, un nume precum «cerb» are o semnificație, fără a fi nevoie ca pentru aceasta să afirmăm sau să negăm existența acestui animal. După cum arată Pierre Aubenque, «semnificația nu are prin ea însăși o influență existențială²». Însă, în cadrul operației de judecată, discursul «se deplasează oarecum către lucruri, tinde să suprimă distanța care îl separă de ele³» pentru a le surprinde în relația lor reciprocă de compoziție sau divizare. Judecata care afirmă sau neagă ceva despre altceva și care poate fi adevărată sau falsă prezintă, în opinia lui Aristotel, o capacitate de dezvăluire sau manifestare. Acest tip deosebit de *logos* reprezentat de raționamentul afirmativ se numește «apofantic». Discursul apofantic este *punerea în lumină* a fenomenelor. Ceea ce acest discurs afirmă provine chiar din sursa lucrurilor despre care vorbește, la care se referă. Adevărul lui constă în dezvăluirea, în manifestarea (în sensul prim al cuvântului) lucrurilor despre care vorbește. Dacă discursul adevărat descoperă astfel lucrul, putem spune că discursul fals îl acoperă; el îl oferă totuși la rândul lui, dar nu prezintă ceea ce este cu adevărat, ci ceea ce *nu este*.

Prin ce este atât de primordială această funcție de dezvăluire a cuvântului, cel puțin în cazul judecății? Poate că fenomenele nu se manifestă singure, ci *invocă* *logos-ul*. Este ca și cum limbajul face doar referire la lucruri, dar, pe de altă parte, el facilitează raportul dintre om și ceea ce se arată ca atare: «Ce ar trebui să facă cel care vorbește – se întreabă Aristotel –, dacă lucrurile ar apărea prin propria lor putere și nu ar mai avea nevoie de *logos*?⁴». În orice caz, se pare că, în

1. Aristotel, *Despre interpretare*, 3, 16 b 19.
2. P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Paris, P.U.F., 1962, p. 110 (cap. II).

3. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 112.
4. Aristotel, *Poetica*, 19, 1456 b 7.

opinia lui Aristotel, această funcție de dezvăluire a *logos-ului* (specifică poate unui anumit tip de discurs) trebuie considerată în general ca proprietatea sau virtualitatea fundamentală a limbajului, în raport cu care fenomenul semnificației nu ar fi poate decât secundar și derivat: «Limbajul, dacă nu se manifestă, nu-și va împlini opera proprie», citim în *Retorica*¹.

Să revenim la ceea ce arătam mai sus: după cum afirma Aristotel, absența unei asemănări perfecte între discurs și lucruri se datorează decalajului existent între numărul limitat de cuvinte și pluralitatea definițiilor acestora, pe de o parte, și, pe de altă parte, între cuvinte și multiplicitatea nedefinită a lucrurilor. În acest punct, «drama limbajului uman», după cum o numește Pierre Aubenque, pare să fie rezolvată: faptul că nu putem vorbi despre un anumit lucru special fără a trece mai întâi prin generalitatea unui termen sau concept, sau «omul vorbește mereu la modul general, în vreme ce toate lucrurile sunt particulare²». Prin aceasta trebuie să înțelegem că este imposibil să se stabilească o corespondență riguroasă, termen cu termen, între cuvinte și lucruri. Altfel spus, «este inevitabil ca mai multe lucruri să fie semnificate prin unul și același nume³». Trebuie deci ca un singur cuvânt să indice mai multe lucruri. Cum putem discuta și cum ne putem înțelege dacă este adevărat că echivocul și omonimia sunt inevitabile și că dacă «nu indicăm un lucru separat, nu semnificăm absolut nimic⁴»? Dacă un cuvânt prezintă mai mulți semnificanți*, ca orice substantiv comun (de pildă, «cal»), care poate servi la desemnarea unei pluralități de obiecte individuale ce aparțin aceleiași specii, acest fapt nu are nici o consecință nefastă. Dar dacă el are mai mulți semnificanți, ca de exemplu cuvântul «sens» (care poate

1. Aristotel, *Retorica*, III, 2, 1404 b 1.

2. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 116.

3. Aristotel, *Refutări sofiste*, I, 165 a 12.

4. Aristotel, *Metafizica*, Livre Gamma, 1006 b 5.

* Un termen are două dimensiuni: dimensiunea sonoră, fonetică, a cuvântului se numește semnificant; obiectul sau ființa desemnată prin această dimensiune sonoră se numește semnificat (n. tr.).

însemna «direcție» sau semnificație), riscul unei confuzii sau neînțelegeri este foarte mare. Cum ne putem lua măsurile împotriva devierii de sens sau paralogismului, din cauza cărora, în cursul unei argumentații, același cuvânt este utilizat în diferitele sale accepții? Aristotel propune, ca o sarcină preliminară a filosofiei (dar care riscă să se dovedească nedefinită), să se distingă pluralitatea sensurilor fiecărui termen pentru a putea determina oricând care dintre aceste sensuri este vizat de un interlocutor. Aristotel afirma, nu fără optimism, că discuția nu s-ar mai depărta de subiect de îndată ce am «clarifica diferitele sensuri ale unui termen» și am repera «asupra căruia interlocutorul își va îndrepta spiritul prin pronunțarea unei aserțiuni¹». Să reținem deocamdată ideea conform căreia sensul unui cuvânt depinde de intenția de semnificare ce îl animă pe cel care folosește termenul respectiv. Ne putem întreba dacă metoda preconizată de Aristotel poate fi pusă în *practică*. Oare faptul că echivocul termenilor din limbajul comun este inevitabil nu impune filosofului precauții mai radicale? Poate că, în loc să dis-tingem între diferitele sensuri ale fiecărui termen, ar trebui să normalizăm limba conform unei necesități de univoc. Am putea chiar să înlocuim limba vulgară, în mod clar purtătoare a unei cantități prea mari de ambiguități, care îngreuează procesul de căutare a adevărului, cu o *limbă filosofică* în cadrul căreia fiecare cuvânt ar poseda o singură semnificație cunoscută și tangibilă și fiecare noțiune sau idee ar fi exprimată printr-un singur termen fix sau semn ales în mod arbitrar pentru a îndeplini acest țel. Altfel spus, poate că filosoful ar trebui să se dedice căutării unei limbi perfecte. Poate filosofia să inventeze o limbă?

1. Aristotel, *Topici*, I, 18, 108 a 18.

III - În căutarea unei limbi perfecte

Dificultățile și limitele traducerii, ambiguitatea termenilor, sterilitatea disputelor care se datorează adesea lipsei de rigurozitate și de precizie din alegerea și utilizarea vocabularului: toate aceste obstacole aflate în calea cercetării și a comunicării adevărului nu ar putea fi depășite prin elaborarea unei limbi filosofice speciale, în cadrul căreia fiecare semn să aibă un sens bine definit, iar regulile gramaticale să fie invariabile și inflexibile?

Descartes a denunțat naivitatea și caracterul utopic ale acestui proiect de creație artificială a unei limbi perfecte: «Pentru aceasta, ar trebui ca întreaga lume să fie un paradis terestru, idee posibilă doar în universul romanesc¹». În ciuda acestui avertisment, Leibniz a încercat să concretizeze concepția menționată. Inventarea unei limbi universale și exacte ar fi condiționată, în opinia sa, doar de formarea unui *Alfabet al gândirii umane*. În acest sens, ar trebui să descompunem toate conceptele noastre în concepte simple, urmând exemplul matematicienilor, care descompun numerele în numere prime. Dacă atribuim fiecărei idei simple un nume sau un semn simplu, ulterior va trebui doar să combinăm aceste semne pentru a obține multitudinea infinită a noțiunilor complexe, conform unui proces care ar implica mai degrabă un calcul mașinal al semnelor în funcție de regulile fixe, și nu un raționament asupra conceptelor abstracte. Riscul unei erori ar fi, deci, mult diminuat. Dacă am considera numerele prime niște simboluri ale ideilor simple, iar înmulțirea numerelor un simbol al combinării conceptelor, am putea înlocui gândirea cu o soluție mai simplă, și anume calculul. Comunicarea între savanții de naționalități diferite ar deveni astfel mai ușoară: ei ar trebui doar să transforme calculul logic într-o limbă vorbită și scrisă, iar cuvintele nu ar proveni din nici una dintre limbile noastre naturale. De pildă, putem reprezenta cele nouă cifre prin primele nouă consoane, iar unitățile zecimale prin cele cinci vocale. 10 ar deveni astfel (scris și pronunțat) «ba», 100 - «be», iar 81374 - «Mubodilefa».

1. Descartes, *Epistolă către Mersenne*, 20 noiembrie 1629.

Un asemenea proiect are însă de înfruntat o mare dificultate: el implică o desăvârșire sau cel puțin o realizare îndejuns de avansată a ceea ce Descartes numea «adevărata filosofie» și pe care Leibniz preferă să o desemneze prin expresia «alfabetul gândirii umane». Sau un inventar complet, și recunoscut ca atare de oricine, al ideilor simple din care trebuie să fie alcătuite toate gândurile reale ale omului. Sau cel puțin ansamblul total al definițiilor logice indiscutabile ale diverselor științe. Însă, din păcate, nu dispunem încă de nimic asemănător.

Dacă acest proiect ar putea fi realizat, limba universală ar mai fi în acest caz o limbă? Ea ar fi mai degrabă o metodă (infailibilă) de calcul logic. Un mijloc de a lega propoziții adevărate, care ar avea mai multe în comun cu algebra decât cu o limbă adevărată.

În concluzie, filosofia este incapabilă să abordeze problema esenței limbajului fără a încerca să transforme limba într-o unealtă a gândirii? Oare o investigație științifică a coordonatelor lingvistice nu ar fi mai nimerită pentru a clarifica natura limbii și rolul semnelor lingvistice în cadrul vieții sociale? Scopul *lingvisticii* este de a realiza o elucidare definitivă a ceea ce unul dintre fondatorii acestei științe, și anume Ferdinand de Saussure, numește «fenomenul lingvistic»¹.

1. Saussure, *Curs de lingvistică generală* (prima ediție: 1915), Paris, Payot, reeditat în 1969, p. 18.

O știință a limbii: lingvistică lui Saussure

I - Obiectul lingvisticii

Proiectul filosofic al unei limbi perfecte și imuabile nu are sorti de izbândă, afirmă lingvistul. Nici o limbă nu poate fi pe deplin controlată de creatorii săi. Limba este o moștenire istorică aflată într-o evoluție permanentă, nu un produs, rodul spiritului calculat și chibzuit. Chiar dacă omul ar putea crea o limbă, aceasta i-ar scăpa de sub control în momentul în care ar fi adoptată de o comunitate lingvistică. «Omul care ar pretinde că poate crea o limbă imuabilă și pe care posteritatea ar trebui să o accepte ca atare, ar semăna cu o găină care a clocit un ou de rață», spune Saussure; «limba zămislită de el ar fi luată pe sus, chiar fără voia ei, de torentul care antrenează toate limbile»¹.

Vom reveni asupra acestei fatalități a evoluției lingvistice. Deocamdată, vom reaminti, într-o manieră generală, originalitatea, relevanța și limitele abordării științifice a faptelor de limbaj de către Saussure.

Acest tip de abordare este foarte dificil: problemele limbajului sunt mult prea eterogene pentru a putea spune că obiectul lingvisticii îi este deja oferit acesteia. De exemplu, cum putem analiza un fenomen precum «mu*»? Este o silabă care nu e nici «nu», nici «tu», ci participiul trecut de la verbul «mouvoir» (a mișca) sau echivalentul termenului din limba engleză «moved»? Lingvistica trebuie să abordeze limbajul dintr-un unghi bine determinat pentru a evita confuzia care s-ar produce dacă această abordare ar avea în vedere toate aspectele limbii. În lipsa preciziei, lingvistica nu poate

1. Saussure, *op. cit.*, p. 111.

* mu: mișcat, în limba franceză, în original (n. tr.).

constitui o știință a limbajului: «Fenomenul global al limbajului este impenetrabil¹». Pentru a putea fi fondată, această știință de tip nou va trebui să excludă din câmpul său anumite probleme ale limbajului pentru a-și putea preciza obiectul: «Nu obiectul precede punctul de vedere, ci, dimpotrivă, punctul de vedere creează obiectul²». Astfel, lingvistica lui Saussure a decis să se ocupe, dintre toate «manifestările limbajului», de fenomenul limbii și să exploreze doar acest domeniu.

Dar ce este limba? Cea mai simplă variantă de răspuns oferită de Saussure este următoarea: este «limbajul fără cuvânt³». Prin aceasta se înțelege partea socială a limbajului (cuvântul este un act individual), exterioară individului, care nu o poate modifica după propriul său plac (ca și cum ar depinde de un anumit contract social⁴ tacit), și distinctă de cuvânt. Astfel, ne putem dezobișnui de vorbire, fără însă a pierde și capacitatea de înțelegere a limbii. Din această nouă perspectivă decurge necesitatea de a reveni asupra definiției omului ca ființă vorbitoare: «Nu limbajul vorbit îi este caracteristic omului, subliniază Saussure, ci facultatea de a constitui o limbă⁵». Vorbirea este inclusă în cadrul unei limbi, dar dacă omul nu ar fi înzestrat cu organele de fonație, limba s-ar putea dispensa de cuvânt.

În ce constă această instituție socială atât de prețioasă pe care o numim limbă? Saussure o consideră un sistem de semne articulate cărora le corespund tot atâtea idei distincte ale ființelor care îl utilizează. Desigur că în societate există și alte sisteme de semne: semnale maritime sau militare, rituri,

1. Saussure, op. cit., p. 38.

2. *ibidem*, p. 23.

3. *ibidem*, p. 112.

4. Limba se impune celor care o învață ca o realitate asupra căreia își pot exercita voința suverană: «Dacă dorim să demonstrăm că legea admisă într-o colectivitate este ceva ce trebuie împlinit, nu o regulă instituită prin consimțământ liber, limba oferă dovada cea mai clară» (Saussure, op. cit., p. 104).

5. Saussure, op. cit., p. 26.

formule de politețe. Limba este însă cel mai întins dintre aceste sisteme. Știința care are ca obiect limba trebuie să fie considerată ca făcând parte dintr-o știință mai generală, al cărei obiect de studiu este rolul semnelor în cadrul vieții sociale. Această știință se numește semiologie. Semnele lingvistice nu sunt nici abstracții, nici simple realități materiale, ci, după cum afirma Saussure, ele sunt entități particulare deoarece «există în creier». Domeniul lingvisticii nu este de natură psihică (ea nu se axează pe pronunțarea afectivă a cuvintelor, sunetelor, care țin de vorbire), ci mai degrabă se intersectează cu terenul psihologiei sociale: «În fond, totul este psihologic în cadrul limbii¹». Astfel, studiul limbii este «exclusiv psihic²» și nu datorează nimic biologiei, fizicii sau metafizicii. În ceea ce privește limba, ea nu este nici organism, nici realitate naturală: pe scurt, este un obiect *formal*.

II – Conceptul de semn lingvistic

O știință poate fi fondată doar de delimitarea câmpului său de obiecte și prin definirea conceptelor sale fundamentale. Obiectul unic și integral al lingvisticii este limba, în calitate sa de comoară socială păstrată în creierul fiecărui subiect vorbitor. Rămâne să determinăm conceptul de «semn lingvistic».

Ce este un semn? Nu este o realitate naturală, ci un obiect concret al naturii «psihice». Semnul asociază două elemente, inseparabile unul de altul, precum cele două fețe ale colii de hârtie. Nu este vorba de nume și de lucru, nici de sunet și sens, ci, mai precis, de «amprenta psihică» a sunetului asupra creierului, pe care Saussure o numește *semnificant*, asupra conceptului care îi este asociat, sau *semnificatul*. Cele două elemente nu sunt opuse, precum sufletul și trupul omesc, ci indisociabile precum hidrogenul și oxigenul din apă.

Care sunt principalele caracteristici ale acestei «entități psihice cu dublă față» care este semnul? Prima este

1. Saussure, op. cit., p. 21.

2. *ibidem*, p. 37.

caracterul arbitrar, adică non-natural și fortuit al legăturii dintre semnificant și semnificat. Astfel, semnul «bou» corespunde semnificantului *b-o-u* sau *o-c-s** în engleză. În nici unul dintre aceste două cazuri nu putem observa o legătură naturală, în cadrul realității, între semnificant și semnificat.

Astfel, putem remarca o opoziție între semnul lingvistic și simbol, care prezintă cel puțin un început de legătură naturală cu ceea ce simbolizează: «simbolul dreptății, balanța, nu ar putea fi înlocuit cu orice altceva, ca de pildă un car¹». În al doilea rând, trebuie remarcat caracterul linear al semnificantului lingvistic, «de natură auditivă». El se întinde în timp, ceea ce nu este cazul semnificantilor vizuali ca, de exemplu, semnalele maritime. Semnificanții acustici formează un lanț. A treia trăsătură ce trebuie reținută este caracterul deopotrivă muabil și imuabil al semnului. El este imuabil în măsura în care, deși din perspectiva semnificatului, semnificantul pare ales în mod deliberat, el nu poate fi totuși modificat după bunul plac al subiectului vorbitor sau al comunității lingvistice: «Toate societățile au cunoscut limba ca un produs moștenit de la generațiile precedente și care trebuie luat ca atare²». De altfel, semnul rezistă la orice intervenție arbitrară din partea noastră, tocmai pentru că el are un caracter arbitrar: «Nu există nici un motiv pentru care ar trebui să preferăm *soeur***, și nu *sister**** (...) Noi nu cunoaștem altă lege decât tradiția, datorită faptului că semnul este arbitrar³». Ar fi deci o acțiune iluzorie și lipsită de sens să pretindem că putem revoluționa limba sau că o putem supune legilor noastre. Dar ar trebui să adăugăm că semnul este în același timp, și în aceeași măsură, muabil și imuabil, iar timpul care ajută la menținerea identității limbii este de asemenea un factor al

* ox: bou, în limba engleză (n. tr.).
1. Saussure, *op. cit.*, p. 101.

2. *ibidem*, p. 105.

** *sœur*: soră, în limba franceză, în original (n. tr.).

*** *sister*: soră, în limba engleză, în original (n. tr.).
3. *ibidem*, p. 108.

evoluției sale. Evoluția limbii constă în deplasarea raportului dintre semnificat și semnificant. Astfel, latinescul *necare* (care înseamnă a ucide) se transformă în franceză în *noyer*, cu sensul de a îneca. Ce s-a întâmplat? «Legătura dintre idee și semn a fost slăbită și a avut loc o alunecare în raportul lor¹». Dar de unde provin toate aceste schimbări? În mod sigur, nu din limba ca atare – ea nu se poate modifica singură –, ci din vorbire. Fiecare inovație este «lansată» de câțiva indivizi înainte de a fi preluată de toți vorbitorii și de a deveni normă.

Însă, acest caracter dublu, muabil/imuabil al semnului lingvistic poate constitui o sursă de dificultăți pentru lingvistică. Studiul limbii se confruntă cu două tipuri de fenomene, în funcție de tendința sa de a se situa pe «axa simultaneității» sau pe «axa succesiunilor». Pe de o parte, intrăm în contact cu o ordine coerentă și cu legi stabile, iar pe de altă parte, cu fenomene de modificare, transformare. Oare lingvistica ar trebui să privilegieze unul dintre aceste aspecte, în raport cu celălalt? Le poate analiza pe amândouă fără a se scinda în două discipline distincte?

III – Dualitatea internă a lingvisticii și noțiunea de «valoare lingvistică»

Conștientizarea factorului timp plasează lingvistica la răscrucea dintre două căi divergente. Prima, axa simultaneității, se va ocupa de stările de limbă, sau raporturile existente între fenomenele lingvistice care coexistă: ea va fi definită ca un tip static sau *sincronic* de lingvistică. Dacă ne raportăm la axa succesiunilor, trebuie să considerăm problemele limbii în evoluția lor; aceasta este sarcina lingvisticii evolutive sau *diacronice*. Există deci două feluri de lingvistică. Celelalte științe nu sunt confruntate cu această dualitate, exceptând poate economia, care se împarte în istoria economică și economia politică.

1. Saussure, *op. cit.*, p. 109.

În opinia lui Saussure, aceasta nu reprezintă o coincidență. Economia, ca și lingvistica sunt nevoite să se divizeze deoarece au de a face cu același tip de obiecte, și anume valori, sisteme de echivalență între lucruri care aparțin unor ordine diferite: munca și salariul în economie, semnificatul și semnificantul în lingvistică.

Noțiunea de *valoare lingvistică* nu este o metaforă, ci un concept central al unei științe care nu ezită să definească limba ca «un sistem de valori pure¹». Importanța acestei decizii e departe de a fi secundară. Dacă limba este percepută ca fiind alcătuită din valori, este imposibil ca un element lingvistic să fie analizat izolat; dimpotrivă, el este comparat cu ceilalți termeni existenți în cadrul limbii, asemănători sau complet diferiți. Valoarea termenului «a se teme de» este de terminată în mare parte de raportarea sa la «a-i fi frică de» sau «a se speria de». Nu putem deci să evaluăm sensul unui cuvânt dacă îl analizăm separat de celelalte. De asemenea, la nivelul fonic, un semnificant precum *mu* nu are valoare decât prin compararea cu *nu* sau *tu*. Un element al limbii nu prezintă nimic substanțial: nu poate subzista prin propriile puteri și nici nu se poate impune sau forma singur. «Niciând un fragment de limbă nu va putea fi fondat decât pe non-coincidența sa cu restul²».

Identitatea sa îi este conferită doar de opoziția față de celelalte elemente; în consecință, el este o identitate non-pozitivă, diferențială. Prin demersurile sale, Saussure inaugurează o nouă manieră de a defini limba ca obiect non-substanțial, formal: el descoperă că toate elementele limbii există doar prin modul paradoxal al negativității diferențiale – «în limbă nu există decât diferențe, fără termeni pozitivi³».

Importanța acordată de lingvistica lui Saussure noțiunii de valoare prezintă o consecință importantă din punct de vedere filosofic: ea permite efectuarea unei distincții între

1. Saussure, *op. cit.*, p. 154.

2. *ibidem*, p. 163.

3. *ibidem*, p. 166.

lingvistică și abordarea filosofică tradițională a limbajului, care se bazează pe semnificație și modurile sale. Prin definirea limbii ca un «sistem de valori», nu este plasată în primul plan semnificația, ci o noțiune care trimite la «cu totul altceva¹». În opinia lui Saussure, raportul semnificației are loc între semnificat și semnificant; o analiză a semnificației unui termen poate face abstracție deci de trăsăturile diferențiale care îl disting de alt termen atât în planul semnificantului, cât și al semnificatului. Acest lucru nu este valabil și în cazul definirii expresiei lingvistice prin raportarea la noțiunea de valoare. De exemplu, *sheep** și *mouton*** au aceeași semnificație. Ele sunt sinonime, dar nu și termeni echivalenți: valoarea lor diferă deoarece, pentru a evoca oaia friptă și servită la masă, limba engleză va folosi termenul *mutton*, nu *sheep*. Limba engleză conține deci un cuvânt care nu are corespondent în franceză. De asemenea, în limba franceză se folosește expresia «louer une maison» (a închiria o casă), indiferent dacă acea casă este oferită sau luată cu chirie, dacă acțiunea este efectuată de un proprietar sau un chiriaș. Limba germană utilizează doi termeni distincți, *mieten* și *vermieten* (a lua cu chirie și a da cu chirie). Putem afirma că ambii termeni din germană sunt sinonimi cu «louer», dar este evident că ei nu au aceeași valoare.

Aceste exemple ne îndreptătesc să ne îndoim de faptul că există, între limbi, termeni cu adevărat echivalenți. Posibilitatea unei traduceri integrale depinde de această supoziție. Dar Saussure, deoarece percepe sensul mai degrabă ca valoare, nu ca semnificație, refuză concluzia menționată, respinge posibilitatea unei traduceri perfecte a expresiilor lingvistice: «Dacă toate cuvintele ar reprezenta concepte date dinainte, ar exista în toate limbile termeni care ar corespunde exact sensului lor; însă lucrurile nu stau deloc așa²».

1. Saussure, *op. cit.*, p. 160.

* *Sheep*: oaie, în lb. engleză, în original (n. tr.).

** *Mouton*: oaie, în lb. franceză, în original (n. tr.).

2. Saussure, *op. cit.*, p. 161.

Limbile sunt complet distincte, ele nu traduc fiecare în felul ei un fond comun de semnificații, disponibil și inalterabil. Astfel este detronată utopia limbii perfecte și universale, care nu poate exista decât în condițiile unei independente a sensului față de întruparea sa în limbă – ca și cum ceea ce poate fi ușor conceput și enunțat în mod clar nu depinde de specificul fiecărei limbi. «Se poate întâmpla – afirmă Descartes – ca, după ce am auzit un discurs, să nu putem spune în ce limbă a fost pronunțat¹». Noțiunea de «valoare lingvistică» sugerează că diversele limbi nu sunt doar vehicule neutre pentru un sens permanent identic cu el însuși.

Lingvistica lui Saussure a reușit să definească limba ca un obiect formal, ireductibil la orice realitate naturală. Totuși, deși această derealizare a limbii efectuată de Saussure este foarte prețioasă, ea nu trebuie să treacă cu vederea o lacună și anumite dificultăți prezente în principiile lingvisticii. Lacuna se situează la nivelul înțelegerii raportului dintre discurs și lume. Saussure conservă o atitudine evazivă și negativă în această privință. El notează că ar fi o greșală să ne imaginăm că «legătura dintre un nume și un lucru este o operație foarte simplă²», dar nu avansează prea mult în determinarea pozitivă a esenței acestui raport, deoarece modul său de abordare a fenomenelor lingvistice se rezumă la de-a face cu un punct nevralgic: dacă localizăm limba «în creier» nu ar însemna să ne întoarcem la concepția non-substanțialistă și non-naturalistă a limbii? Putem fi satisfăcuți de psihologismul lui Saussure, care concepe semnificantul ca o «amprentă psihică», semnificatul ca o altă fațetă, și ea «psihică», a semnului, legată de prima printr-o misterioasă lege psihologică a asocierii, iar limba ca un obiect concret în care «totul este psihologic»?

Ar merita să încercăm un alt gen de abordare, care nu ar fi bazată pe studiul pozitiv al faptelor psihice concrete survenite, ci pe înțelegerea directă a esenței trăirilor din conștiința

1. Descartes, *Lumea*, în *Opere filosofice*, Alquié, vol. I, p. 316.
2. Saussure, *op. cit.*, p. 97.

noastră, prin utilizarea semnificativă a limbajului – ca, de pildă, conștiința semnului și intenția de semnificație, dorința de a spune –, precum și a *raporturilor de esență* care pot exista între aceste trăiri. Astfel am putea studia dintr-un unghi nou problema raportului dintre discurs și obiectul său, care ar implica poate o redefinire a fenomenului de semnificație: utilizarea și înțelegerea unei expresii lingvistice reprezintă poate doar *orientarea către lume* prin intermediul lor.

Fenomenul semnificației

I – Indiciu și exprimare: comunicare și monolog

În opera sa *Cercetări logice*, Husserl afirmă că, pentru a determina caracterul expresiei lingvistice, esența semnificației sale și raportul dintre discurs și lucrurile sau starea lucrurilor vizate prin el, trebuie să descriem în esența lor trăirile conștiinței în care se constituie expresia și semnificația, în care se realizează raportul dintre discurs și obiectele vizate prin intermediul expresiilor lingvistice utilizate în conformitate cu sensul lor.

O asemenea investigare a esenței trăirilor experimentate de conștiință se înscrie în ruptura cu psihologismul practicat de un mare număr de logicieni și lingviști, în măsura în care ea nu este fondată pe constatarea unor *fapte* psihice concepute și înțelese ca realități naturale; dimpotrivă, investigația menționată vorbește despre judecată, despre actele «intentionalității de exprimare», de asemenea numite *intuiții*, în cadrul unei generalități necondiționate. Acest demers poate fi comparat cu modalitatea în care aritmetica pură tratează numerele sau geometria figurilor, fără a se referi niciodată la fapte date și bazându-se doar pe intuiția pură. Ea recunoaște doar autoritatea evidentei și consideră valabil doar ceea ce se oferă imediat conștiinței printr-o generalitate necondiționată. Rezultă deci că trebuie să elucidăm fenomenul semnificației fără a presupune că «există cu adevărat limbi și un comerț reciproc între oameni pe care el trebuie să-i slujească¹».

În primul rând, Husserl încearcă să distingă trăsăturile specifice ale semnelor lingvistice, care le deosebesc de alte semne. Pentru aceasta, el sugerează o comparație între cele două mari clase de semne: cele care au o semnificație,

1. Husserl, *Cercetări logice*, Paris, P.U.F., 1969, vol. II, partea I, p. 24.

Limbajul

expresiile, și cele care doar fac referire la o realitate exterioară lor, și anume *indiciile*. Un indiciu este un semn care există doar prin intermediul realităților naturale, astfel încât perceperea existenței sale provoacă în același timp și convingerea că obiectul pe care îl indică există cu adevărat. Astfel, dacă adulmec un miros de fum, mă conving instantaneu de prezența unui foc, indicat de acel fum; sau, înainte, oamenii se întrebau dacă observarea unor orificii pe Marte ar putea fi considerată un indiciu care atestă existența marțienilor. Indiciul este deci o realitate materială a cărei existență «depune mărturie» despre o altă existență și ne «îndeamnă», într-o manieră imediat perceptibilă, să «admitem că și celălalt există¹». Expresia este un semn a cărui existență nu e nevoie să fie percepută de simțuri și care nu face referire la o realitate naturală, ci la o semnificație. Modalitatea sa de existență va fi determinată pozitiv, dar deocamdată este suficient să reținem că ea nu este reductibilă la ceea ce este de obicei numit «realitate».

Intenția lui Husserl este de a demonstra că termenii limbii sunt semne *radical* diferite de indicii, precum nodurile pe care ni le facem la batistă pentru a ne aminti ceva, sau mimica feței care însoțește discursurile și care, pentru interlocutorii noștri, echivalează cu «semne» de stări sufletești. Pe scurt, «orice discurs sau fragment de discurs, ca de altfel orice semn de același tip, este o *expresie*²». Această afirmație necesită o demonstrație a faptului că utilizarea unui semn lingvistic în scopuri semnificative nu se supune celor două condiții care definesc statutul de indiciu. În consecință, semnele lingvistice nu sunt expresii decât dacă putem dovedi că, pentru a le utiliza, nu este nevoie să le situăm, laolaltă cu semnificația lor, pe un plan al existenței sensibile. În primul rând, ar trebui deci să demonstrăm că semnul lingvistic nu necesită să fie perceput ca o realitate sensibilă pentru a putea fi înțeles ca purtător de semnificație. Dar nu este paradoxal

1. Husserl, *op. cit.*, p. 35.

2. *idem*.

să afirmăm că un discurs poate fi înțeles «indiferent dacă este pronunțat cu adevărat, deci dacă este adresat sau nu unei persoane oarecare într-o intenție de semnificație»?

Fără îndoială, dacă acceptăm postulatul sensului comun, exploatat sistematic de lingvistică, ar rezulta că limba este un instrument care servește la comunicare. Deoarece, după cum afirmă Husserl, în cadrul comunicării, cuvintele interlocutorului nu pot fi înțelese de interlocutor decât dacă sunt rostite, percepute de ureche și înțelese de cel căruia i se adresează discursul ca semne ale prezenței, în spiritul vorbitorului, a unor «gânduri» sau «trăiri psihice» despre care el încearcă să informeze ascultătorii prin discursul său. Pe scurt, «expresiile funcționează în discursul comunicativ în calitate de *indicii*¹», ele îndeplinesc o funcție de *informare*. Însă ele nu își pierd statutul de expresie: dacă îi spun unei persoane care nu înțelege limba că «2 plus 2 fac 4», aceste cuvinte vor fi înțelese de interlocutor, *pe de o parte*, ca o expresie a semnificației lor obiective, acea egalitate aritmetică de sine stătătoare, care nu se modifică indiferent de persoana care pronunță aceste cuvinte, dacă ea este sau nu sinceră; *pe de altă parte*, mesajul poate fi perceput ca un indiciu al existenței, în ființa mea, a unor trăiri psihice concrete. Ele pot fi de două categorii: dacă interlocutorul meu este dispus să creadă că știu despre ce vorbesc, el se poate considera informat cel puțin că eu efectuez actele de conștiință care îngăduie să se confere un *sens* aspectului *sonor* al cuvintelor; dar, dintr-o perspectivă mai largă, am putea afirma că vorbele rostite de mine se constituie în indicii care arată o altă realitate psihologică, și anume faptul că eu *judec* că doi plus doi fac patru. Proferarea efectivă de cuvinte într-o situație de comunicare formează o *informație* care are un conținut îngust și unul larg, ce nu pot fi deosebite întotdeauna cu ușurință.

Analiza acestui exemplu arată că, în cadrul comunicării, funcția expresivă (sau de *semnificație*), caracteristică semnelor

1. Husserl, *op. cit.*, p. 38.

lingvistice, se îmbină cu o altă funcție, a *indiciilor*, care însă nu le este specifică deoarece ea ar putea fi îndeplinită și prin gestica trupului sau prin niște mormăieli animalice. În cadrul discursului comunicativ, *semnificația*¹ expresiilor este parazitată de funcția lor indicatoare. Aceasta este o dovadă a limitelor comunicării: eu pot doar să-l *informez* pe celălalt despre existența, în ființa mea, a unei anumite stări mentale, dar nu i-o pot comunica astfel încât el să o împărtășească cu mine. Trăirile psihice nu pot fi împărtășite, ele nu sunt «comunicabile» ca, de exemplu, o boală. Dacă eu spun cuiva «te iubesc», acest enunț nu îi îngăduie destinatarului să simtă, să își dea seama ce resimt eu pentru el; prin cuvinte, eu reușesc doar să-l invit să admită existența acestor sentimente, presupunând că știe despre ce vorbesc, adică este capabil să reproducă sau să-și imagineze fapte psihice asemănătoare (dar niciodată identice) cu cele pe care eu le prezint în acel moment. Este necesar un act de credință: trăirile psihice ale unei persoane nu ne sunt accesibile la origine, nu sunt re-simțite de noi «în carne și oase», așa cum se întâmplă cu propriile sentimente. În mod paradoxal, însuși *faptul* comunicării prin limbaj, în calitate de *informație* care suplinește un acces direct la o viață psihică alta decât a noastră, evidențiază cel mai clar limitele «comunicării» între oameni. «Comunicăm» deoarece nimeni nu poate experimenta «trăirile» celuilalt. În realitate, noi existăm singuri: dovada este că vorbim între noi.

În consecință, funcția de semnificație specifică expresiilor nu se manifestă *în stare pură* în domeniul comunicării și al informației. Trebuie deci să ne întrebăm ce domeniu să alegem, ce tipuri de exemple să analizăm pentru a avea șansa să accedem la acea manifestare pură a semnificației sau, cu alte cuvinte, a fenomenului limbii.

1. Dacă putem indica astfel faptul că semnul are o funcție de semnificație.

II – Monologul ca expresie pură

În opinia lui Husserl, expresiile încetează să funcționeze simultan în calitate de expresii și indicii în cadrul *discursului solitar*. Departate de a fi o formă adevărată sau deficientă a conversației animate (putem face referire la definiția dată de Platon gândirii, prezentată ca dialog tăcut al sufletului cu el însuși), monologul prezintă un caz specific al dezvoltării limbii: semnele lingvistice, păstrând aceeași semnificație ca în discursul comunicativ, nu mai acționează ca indici de prezență, în spiritul locutorului, a unor fapte psihice despre existență cărora simte nevoia să informeze – să informeze pe cine? Pe el însuși. În «viața solitară a sufletului», cel care vorbește singur nu face altceva decât să vorbească – dacă înțelegem prin aceasta utilizarea unor expresii lingvistice în scopuri expresive. Acest discurs nu se adresează nimănui, în nici un caz celui care îl emite: nu ne putem adresa decât altcuiva, unei vieți psihice străine. Dar ce este conștiința, dacă nu un prezent în viață, imediatul absolut al prezenței de sine? Nu există, între mine și mine, depărtarea temporală sau distanța care permite o «adresare». «În cadrul monologului, afirmă Husserl, cuvintele nu se folosesc prin funcția lor de indici de existență a stărilor psihice»: această structură de indicație este superfluă dacă trăirile la care se face referire «sunt, în același moment, trăite de noi înșine»¹.

Putem afirma, deci, că în cadrul discursului solitar, cuvântul trimite doar la semnificația sa, fără a avea și rolul de indice al existenței unor stări mentale. Nu trebuie însă să uităm că indicele nu este doar o instanță care face referire la o realitate; pentru aceasta el trebuie să fie, mai întâi de toate, un lucru perceput și el ca existent. Pentru ca semnele din monolog să poată fi considerate pur expresive, ar trebui ca ele să nu existe ca lucruri – în cadrul comunicării putem da exemplul sonorității cuvintelor rostite de celălalt sau al înclinării literelor scrise de el pe o foaie de hârtie.

1. Husserl, *op. cit.*, p. 42.

Dar așa stau lucrurile, afirmă Husserl. În cadrul monologului, nu utilizăm semne care posedă o existență materială, ci doar reprezentarea lor imaginară. «Sufletul solitar» încă nu rostește, nici nu scrie cuvinte, el operează cu semne imaginare sau, mai degrabă, cu imaginația semnelor. El nu se sprijină pe *semnele* imaginate care sunt realități, ci pe *reprezentarea imaginară* a acestor semne reale. «Este aceeași deosebire ca între un centaur imaginat și reprezentarea centaurului în imaginație»¹. Animalul imaginat poate fi, dacă există, o realitate naturală; nu este și cazul ficțiunii – actul de a-și reprezenta acest animal într-o manieră complet imaginară. În discursul solitar, omul nu utilizează cuvinte reale, ci doar reprezentarea lor în imagini. «Non-existența cuvântului nu ne incomodează». Ea ne ajută, în schimb, să separăm funcția expresivă, esențială pentru semnul lingvistic, de orice funcție indicativă suplimentară.

Iată deci că am identificat terenul propice pentru manifestarea pură a semnificației, fără a o îmbina cu indicația. Acest domeniu este, de fapt, câmpul experienței unei subiectivități pure și absolut solitare. Monologul său este singurul care impune cuvintelor doar o funcție de semnificație. Este ca și cum limba, parazitată în cadrul dialogului de necesitățile practice ale indicației, nu s-ar simți în largul ei și nu s-ar dezvoltă la maxima capacitate decât în cadrul monologului. Sau ca și cum «discursul solitar» explorat de Husserl semnalează nu atât discursul pe care un suflet îl ține în el însuși și pentru el însuși, cât monologul limbii în sine, în solitudinea sa su-
preună, sau chiar limba ca monolog. «Limba este Monolog», afirmă Heidegger într-un alt context. Aceasta exprimă «două aspecte: doar limba este cea care vorbește, și ea vorbește în solitudine»².

1. Husserl, *op. cit.*, p. 41.

2. Heidegger, *Calea către cuvânt*, Paris, Gallimard, 1976, p. 254. De asemenea, Emmanuel Martineau: «Dincolo de freamătul asurzitor al „locutorilor” de grup, se ascunde discursul solitar al limbii» (*Obârșia speciilor*, Paris, P.U.F., 1982, p. 98).

III – Semnificația și raportarea la obiect

În ce sens o expresie *semnifică*? Pur și simplu, consideră Husserl, cel care o utilizează în conformitate cu sensul ei vizează prin intermediul acestei expresii un obiect sau starea de obiect, se *orientează* către el. Dacă ne gândim la etimologia termenului de *intenție* (*in-tendere*, a fi îndreptat către), rezultă că semnificația este intențională, prin ea expresia se raportează sau se deviază către o anumită obiectivitate. Această relație cu un obiect sau o *referință* poate de altfel să nu fie realizată, în cazul în care, de pildă, obiectul numit nu îi este *oferit* ca atare intuiției, prin percepție sau prin imaginație. Pentru fenomenul de semnificație sunt esențiale actele de conștiință prin care expresia are posibilitatea să se refere la o obiectivitate; Husserl sugerează ca aceste acte să fie denumite «acte dătătoare de sens» sau «acte ale intenției de semnificație». Nu trebuie să înțelegem din aceasta că Husserl reduce semnificația la o trăire psihică subiectivă și fugitivă; de exemplu, semnificația enunțului «2 plus 2 fac 4» nu este redusă la trăirea mea actuală de judecată. Dimpotrivă, el subliniază că, în același mod în care expresia «doi» rămâne *identică* în orice moment, în orice loc și indiferent de persoana care o pronunță, tot astfel semnificația oricărei expresii rămâne identică prin toate aceste variații de fapt. Indiferent de omul care rostește, care emite această judecată, indiferent de tonul ei sau de credință, sau lipsa de credință în ceea ce spune, semnificația expresiei «2 plus 2 fac 4» rămâne una și aceeași. Ea poate fi repetată la infinit și recunoscută prin unicitatea ei în mijlocul diversității actelor psihice concrete ale intenției de semnificație. Ea nu are deci nimic în comun cu realitatea naturală. Ca și expresia, semnificația trebuie considerată un obiect *ideal*, nu sensibil. Prin «idealitate» trebuie să se înțeleagă *unitatea* (a semnificației în sine) *în multiplu* (a actelor psihice concrete), independență față de spațiu și timp.

Cum putem caracteriza procesul de înțelegere a unui cuvânt? Husserl refuză să vadă în acest proces succesiunea a două experiențe distincte, dintre care una ar consta în perceperea

unei realități sensibile (semnificantul sonor sau vizual), iar cealaltă în dorința de a atinge obiectivitatea la care semnul face referire. În realitate, ceea ce distinge conștiința de semnul percepției exterioare obișnuite este faptul că nicicând semnul nu este vizat pentru el însuși. Semnul nu este vizat de conștiință. Semnul, sau mai degrabă reprezentarea perceptivă sau imaginară a semnului, nu face decât să suscite în noi actul dătător de sens, adică să ne orienteze interesul în direcția obiectului. Obiectul-semn se impune atenției doar când încetează să funcționeze ca semn și deci să orienteze atenția către altceva, diferit de el. Altfel spus, el devine o *temă* pentru conștiință doar când aceasta nu mai percepe caracterul său de semn și îl observă ca pe un lucru exterior oarecare. Cuvintele limbii nu pot fi considerate realități naturale decât dacă încetăm să le înțelegem, «dacă suntem poate absorbiți de un timbru deosebit al vocii sau de caracterul ciudat al pronunției».

Dacă înțelegem o expresie, înseamnă că nu îi mai acordăm atenție și ne orientăm către obiectul vizat prin actul dătător de sens. Dacă acest obiect nu este sau nu poate fi oferit intuiției, aceasta nu afectează semnificația expresiei. Ea poate rămâne doar intențională, vizată *degeaba*, care se dispensează de orice reprezentare, chiar și imaginară, a ceea ce ea vizează. Expresia *pătrat rotund* este astfel înzestrată cu o semnificație obiectivă, perfect inteligibilă, chiar dacă nu putem imagina sau găsi în lumea reală nici un obiect care să îi corespundă. Este o expresie absurdă din punct de vedere logic, un *contrasens*. Dar nu este complet străină de sfera sensului ca, de pildă, anumite sonorități lipsite de orice legătură logică (de exemplu, expresia *verde este unde*). Trebuie să facem o distincție clară între *contrasensuri* sau absurdități logice, care prezintă un oarecare sens, și *nonsensuri*.

Uneori, obiectele sau stările de lucruri vizate prin expresiile lingvistice sunt în același timp *date* conștiente. Îl numesc

1. Husserl, *Studii psihologice pentru logica elementară*, 1894: *Articole despre logică*, Paris, P.U.F., 1975, p. 155.

pe «Pierre» în prezența lui Pierre, spun «această hârtie este albă» uitându-mă la o foaie albă pe care aș vrea să scriu o disertație sau un poem. În asemenea cazuri, *referința* sau relația dintre expresie și obiectivitatea vizată se realizează. Putem afirma atunci că are loc o fuzionare între actele dătătoare de sens și alte acte care confirmă, subliniază sau ilustrează intenția de semnificație. Aceste acte care *îndeplinesc semnificația* sunt remarcabile, în opinia lui Husserl, deoarece nu se adaptează doar momentelor «materiale» ale expresiei («hârtie», «albă»). Chiar și «formele» (ca, de exemplu, «este») «își află împlinirea¹», sunt confirmate în percepție. În actul de identificare între ceea ce este spus și ceea ce este observat, obiectul vizat ne este înfățișat în *forma* în care este vizat. Cu alte cuvinte, chiar și momentele formale ale expresiei precum «este», «și», «sau», adică toate categoriile logice (verbul «a fi», conjuncții, disjuncții), pot fi *date*, «intuite» sau înțelese prin evidentă. *Faptul de îndeplinire integrală a intenției de semnificație* care animă unele enunțuri ne determină să admitem existența unei alte intuiții, diferită de intuiția sensibilă, dar care poate fi comparată cu ea prin funcția sa universală de oferire – ea nu concretizează prezența unor «lucruri», ci a unor categorii logice. Husserl sugerează denumirea de *intuiție categorială*. Ea este condiția ce trebuie îndeplinită pentru existența unei îmbinări perfecte între un enunț și «sensul său împlinitor». Datorită ei, orice spunem își poate găsi confirmarea într-o «percepție» și nici un moment al discursului nu este vizat degeaba, în gol.

Fenomenul semnificației, considerat global (având în vedere nu doar intenția de semnificație, ci și împlinirea, materializarea acestei intenții), prezintă deci un paradox. Pe de o parte, semnificația este *intenție*, orientare-către, o intenție care depășește orice prezență, orice intuiție posibilă. Acesta este cazul obiectelor fictive (centaurul), imposibile (un munte de aur) sau absurde (un pătrat rotund). Pe de altă parte, semnificația percepută ca «sens concretizator» este saturată

1. Husserl, *A șasea cercetare logică*, vol. III, p. 175.

de prezență, oferă date dincolo de limitele percepției sensibile. Considerat prin prisma fenomenului capital al semnificației, limbajul apare drept ceea ce pregătește un muritor, simultan și pe rând, pentru pura absență a ceea ce nu va deveni niciodată fenomen și pentru o revărsare de prezență care se materializează în persoana și chiar în ființa ca atare. Acesta este sufletul limbii – lupta, prin intermediul cuvântului, dintre absență și prezență.

Concluzie: limbajul și moartea

Ce se întâmplă atunci când, pentru a cita cuvintele lui Descartes, «un om deschide gura, mișcă limba și răsuflă»? Cuvintele rostite de el nu sunt elemente transparente ale unui cod care îngăduie desemnarea abstractă a lucrurilor. Înșă rolul lor nu este doar de a transmite cuiva un mesaj, ca și cum vorbirea ar fi echivalentă cu actul de a strecura o monedă în buzunarul celui căruia ne adresăm. Limba nu este nici un cod lipsit de profunzime istorică, nici o unealtă în slujba comunicării. Dacă reducem semnificația la desemnare, iar cuvântul la informare, abolim distanța care leagă, dar și separă cuvântul de lucru și, ca și cum lucrurile erau date dinainte disponibile pentru necesitățile noastre, evacuăm operația iminentă a cuvântului, care constă în concretizarea realității respective. După cum arată Emmanuel Martineau, «desemnarea este transparentă, dar voalează prezența; monstrarea este opacă, dar permite accesul»¹.

Discursul, departe de a se mărgini la desemnare, ar fi fost la origine monstrare. Desemnarea echivalează cu raportarea imediată la realitate, înlocuind-o cu substitute reprezentative improbabile. După cum afirma și Aristotel, *logos*-ul este, prin profunzimea caracterului său opac, nu atât indicator, cât apofantic: el înfățișează lucrurile, chemându-le la prezență. Husserl adaugă, în numele unei concepții intenționale a semnificației, că *logos*-ul ne deplasează către lucruri.

Fără îndoială, enunțarea poetică manifestă cel mai clar puterea cuvântului de a saluta apariția lucrurilor sau de a atesta deschiderea ființei vorbitoare către lume. În utilitatea cotidiană a limbii, verbul a fi sau expresia «există» combină de cele mai multe ori diverse reprezentări sau desemnează

Limbajul

obiecte aflate la îndemână: «ce este de mâncare astă-seară? Este tocăniță». În acest context, cuvintele nu aduc nici o imagine în fața ochilor, ci se rezumă la o *trasmitere* simplă, obiectivă și neutră a *informației*. Expresia «este, există», atunci când e folosită de poet, atestă o altă capacitate a limbajului – un *logos* capturat în starea sa brută sau sălbatică, care nu este încă sclavul necesităților informaționale ale utilizării zilnice. Să îl ascultăm pe Rimbaud:

„Există un orologiu care nu bate
Există o catedrală ce coboară și un lac ce urcă.”

În acest caz, parabola nu desemnează și nu ne informează despre nimic, ea salută minunea prezenței. Rimbaud¹ arată lumea așa cum se ivește ea. Poemul invită lucrurile să își întoarcă fața către oameni și îi îndeamnă pe oameni să conștientizeze lumea ca pe ceva care îi privește: «... Și pietrele le-au privit, iar aripile încet s-au ridicat»².

Poemul cheamă lucrurile numindu-le. Această determinare a cuvântului poetic văzut ca o *chemare* poate clarifica o nelămurire: ce se înțelege prin «prezență» atunci când spunem că poemul, în calitatea sa de limbaj originar, convoacă lucrurile la prezență?

Cuvintele, subliniază Jean Baufret, cheamă lucrurile la prezență «după o cu totul altă prezență», a realităților naturale sau a uneltelor care populează universul nostru cotidian. Această altă prezență «este chiar după chipul și asemănarea cuvântului»³. Poemul concretizează sau restituie plenitudinea nativă a lucrurilor, nu realitatea lor: «Vorbirea, spune Mallarmé, nu se aseamănă cu realitatea lucrurilor decât comercial». Dacă «eu spun: o floare!», numirea nu constă în desemnarea unei anumite flori reale, ci în chemarea la viață a unei alte flori perceptibile, «însăși ideea suavă, absentă din

1. Descartes, *Lumea*, vol. I, p. 117, *Opere filosofice*, Garnier.

2. Emmanuel Martineau, *Obârșia speciilor*, Paris, PUF, 1982, p. 103.

1. «Copilăria III», în *Iluminații*.

2. Rimbaud, «Zorii», în *Iluminații*.

3. Jean Baufret, *Dialog cu Heidegger*, vol. III, Paris, Minuit, 1974, p. 74.

toate buchetele¹». Mai remarcabilă decât prezența a ceea ce se găsește în permanență la îndemâna noastră, prezența invocată de nume nu exclude deci absența; cuvântul convoacă lucrul la o proximitate care nu echivalează cu abolirea oricărei distanțe. Cuvântul – cântul – este deci lupta dintre absență și prezență: «Chemarea de a veni în prezență – chemarea de a merge în absență», scrie Heidegger; «prezența adăpostită în inima absentei²». Dacă limbajul îmi oferă mijlocul de a trimite în absență – prin concediere sau nimicire – realitatea lucrurilor pentru a face apel la o absență pură, rezultă că el ar trebui considerat o fațetă a negativului său, după cum afirma Françoise Dastur, «o putere de moarte³». Prin numirea lucrului, îi sustragem realitatea sa fizică, prezența sa în carne și oase. Rostirea cuvântului provoacă astfel o ucidere simbolică, ea *suprimă* realitatea sensibilă și singulară, care dispare în fața «noțiunii pure». După cum afirma Maurice Blanchot, este de ajuns să spun «această femeie» pentru a marca iminența posibilă a distrugerii acestei persoane. «Limbajul meu nu ucide pe nimeni. Dar dacă această femeie nu ar fi cu adevărat capabilă să moară, dacă ea nu ar fi amenințată de moarte în fiecare clipă a vieții sale (...), eu nu aș reuși să îndeplinesc această negare ideală, acest asasinat amânat care este limbajul⁴». De asemenea, chemarea celui alt pe numele său propriu reprezintă o înlocuire a prezenței sale carnale, care se va bucura de existență doar pentru o scurtă durată, ca o expresie ideală a limbii, repetabilă la infinit și care va dura mai mult decât persoana respectivă. Pronunțarea numelui ființei iubite se constituie într-o anticipare a doliului, a acelui moment în care celălalt «nu va mai exista în mine decât sub forma numelui său⁵». Dacă vorbesc despre mine însumi, dacă spun «eu», după cum cu multe

1. «Criza de versuri», *Opere*, Biblioteca Pleiadei, pp. 366 și 369.
2. Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

3. Françoise Dastur, *Moartea*, Paris, Hatier, 1994, p. 76.
4. Maurice Blanchot, *Focul*, Paris, Gallimard, 1949, p. 313.

5. Proust, *Fugara*, Garnier-Flammarion, 1986, p. 65.

secole mai târziu o mulțime de alte persoane vor spune «eu», dacă mă numesc prin numele cu care cei care îmi vor supraviețui vor continua să mă numească, înseamnă că încep deja să mă separ de mine, îmi adulesc rugul mortuar, îmi anticipez dispariția.

Suntem o specie vorbitoare doar pentru că avem conștiința faptului că suntem muritori. Inconștiența animalului față de propria sa condiție de muritor reprezintă *același lucru* ca și privarea de limbaj. Limbajul poate deveni o «putere de moarte» în mâinile noastre deoarece el atestă sau *pecetluiește* atotputernicia morții, «stăpânirea pe care o are asupra noastră¹».

Salutând memoria lui Edgar Poe, Mallarme scria:

„Secolul său îngrozit de a nu fi știut
Că moartea triumfa în vocea aceea stranie.“

Dar triumful morții este celebrat de orice cuvânt, nu doar de spusele poetului. «Eu vorbesc» echivalează cu «produc un ecou pentru vocea fără viitor a morții».

1. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 78.

Texte comentate

I – Cuvântul viu și scrierea

«Am auzit spunându-se că, pe lângă Nomeratis, în Egipt, există o veche divinitate locală, chiar aceea a cărei problemă sacră este o pasăre pe care ei o numesc, după cum știi, ibis; numele acestei divinități este Theuth. El este primul care a descoperit cifrele, și calculul, și geometria, și astronomia, precum și jocul de table și de zaruri și, în fine, scrierea. Or, în acea vreme, peste tot Egiptul domnea Thamous. Theuth, venind la el, i-a făcut o demonstrație a acestor arte și i-a spus că trebuie să le transmită și celorlalți egipteni. Dar Thamous l-a întrebat care ar putea fi utilitatea fiecărei arte; și, în timp ce Theuth îi dădea explicații, Thamous, după cum le consideră (bune sau rele), când le elogia, când le critica (...). Dar când au ajuns la scriere: „Iată, o rege, spuse Theuth, știința care îi va înzestra pe egipteni cu mai multă cunoaștere, știință și memorie; cu ajutorul științei și al memoriei a fost descoperit leacul (*pharmakon*)”, Thamous i-a replicat: „Tu, care ești părintele scrierii, îi atribui puteri contrare celor pe care le posedă cu adevărat. De fapt, această artă va sădi uitarea în sufletul celor care o vor deprinde pentru că ei vor înceta să-și exercite memoria; punându-și încrederea în scris, ei vor în-deplini actul rememorării din exterior, grație amprentelor străine, și nu din interior, grație lor înșiși; deci, tu nu ai găsit leacul (*pharmakon*) prin memorie, ci prin rememorare. Cât despre știință, ceea ce tu îi înveți pe discipolii tăi nu este realitatea, ci o aparență. Atunci când, datorită ție, vor fi la cu-rent cu multe lucruri, fără a fi primit învățătură, vor părea că au foarte multe cunoștințe, când, de fapt, în majoritatea cazu-rii, nu vor ști nimic; în plus, vor deveni insuportabili în domeniul lor, pentru că vor fi un simulacru de savanți, și nu adevărați savanți».

Platon, *Phedra sau Despre Frumos*, 274 d - 275 b,
Garnier-Plammarion, 1989, p. 177 și următoarele.

Limbajul

187

a) *Situarea textului.* *Phedra* se prezintă ca o critică formală și filosofică la adresa unui discurs scris de Lysias. La sfârșitul discuției, Socrate extinde dezbaterile către problema mai generală a raporturilor dintre cuvânt și scriere. După cum este caracteristic operei lui Platon, cuvintele lui Socrate iau forma unei fabule: și anume, aceea a inventării scrierii de către o ingenioasă zeitățe egipteană și a evaluării critice a acestei tehnici noi de către zeul zeilor.

b) *Obiectivul textului.* Platon realizează o antiteză între cuvântul vorbit și discursul scris, comparabilă cu o cunoaștere autentică și, respectiv, o simplă informație. Discursul este înfățișat ca o simplă imagine pictată a cuvântului și care înlesnește doar stocarea și, eventual, rememorarea unui conținut posibil de cunoștințe, fără însă a permite dobândirea acestora sau a garanta stăpânirea lor. Cine se crede învățat pentru că a citit mult se înșală amarnic.

c) Desfășurarea textului

• prima etapă (→ «a fost găsit leacul»): *inventarea scrierii și calitățile pe care i le atribuie inventatorul său.* Detaliile din text sunt semnificative: pe lista invențiilor lui Theuth se găsesc, pe de o parte, științele veritabile (aritmetica, geometria, astronomia), iar pe de altă parte, activitățile nesperioase (jocurile de noroc și scrierea). Termenul-pivot al textului este tradus prin «leac». Grecesul *pharmakon* semnifică în același timp «otrăvă» și «leac». Theuth îl percepe în prima sa accepție, iar Thamous în a doua.

• a doua etapă (de la «Thamous» și până la «nu ai găsit leacul»): *prima critică emisă de Thamous.* Scrierea, în aparență un avantaj, este de fapt adversara memoriei (care nu are nevoie de semne, fiind o activitate a sufletului asupra lui însuși). În cel mai bun caz, scrierea, în calitate de punct de sprijin exterior, poate servi drept auxiliar rememorării.

• a treia etapă («Cât despre» → sfârșit): *a doua critică.* Scrierea nu ne oferă cunoaștere. Cunoașterea autentică este, de fapt, memorarea de către suflet a percepției Formelor inteligibile, înainte ca acestea să se întrupeze. Adepții cărților pot fi cei mai înverșunați adversari ai științei, deoarece ei își închipuie doar că sunt savanți.

II - Lingvistica și scrierea

«Limba și scrierea sunt două sisteme distincte de semne, unica rațiune de a fi a celui din urmă este de a-l reprezenta pe primul. Obiectul lingvistic nu este definit prin combinarea cuvântului scris și a cuvântului vorbit; acesta din urmă constituie el singur acest obiect. Dar cuvântul scris se contopeste cu cuvântul vorbit, a cărui imagine este, astfel încât el sfârșește prin a prelua rolul principal; în cele din urmă i se acordă chiar mai multă importanță reprezentării semnului vocal decât semnului însuși. Este ca și cum, pentru a cunoaște mai bine pe cineva, am crede că e mai bine să-i privim fotografia, și nu chipul.

Dar cum se explică acest prestigiu al scrierii?

1 - Imaginea grafică a cuvintelor ne apare ca un obiect permanent și solid, mai indicat decât sunetul pentru a constitui unitatea limbii de-a lungul timpului. Această legătură este superficială și creează o unitate pur formală, artificială, dar este mai ușor de înțeles decât unica legătură veritabilă, cea naturală, a sunetului.

2 - Pentru majoritatea indivizilor, impresiile vizuale sunt mai clare și mai durabile decât cele acustice; astfel, ei le preferă pe primele. Imaginea grafică se impune în cele din urmă, în dezavantajul sunetului.

3 - Limba literară sporește și ea importanța nemeritată a scrierii (...) Limba pare reglată de un cod, iar acest cod este el însuși o regulă scrisă, supusă unei utilizări riguroase, și anuală. Astfel, uităm că mai întâi învățăm să vorbim și abia mai apoi învățăm să scriem, iar raportul natural este inversat.

4 - În fine, atunci când există un dezacord între limbă și ortografie, este dificil să luăm o decizie dacă nu suntem lingviști; dar cum aceștia nu intervin în acest caz, forma scrisă câștigă întotdeauna deoarece soluțiile oferite de ea sunt mai la îndemână; astfel, scrierea își arogă din această cauză o importanță la care nu are dreptul.»

Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, 1915, reeditare Payot, 1969, pp. 45-47.

a) *Situarea textului.* Avertismentul platonician cu privire la artificiu și la formele scrierii a fost reluat pe larg de-a lungul istoriei gândirii occidentale, ca și valoarea pe care filosoful o acordă cuvântului vorbit. Concepția sa se regăsește aproape intactă în *Eseul despre originea limbilor* al lui Rousseau: «Tocmai scrierea, care pare că dă stabilitate limbii, o modifică de fapt.» Aceste principii sunt exprimate cu mai mult vehemență și chiar indignare în *Cursul de lingvistică generală* scris de un alt genovez, și anume Ferdinand de Saussure. Opera sa debutează prin explicația faptului că «elementul esențial al limbii este străin de caracterul fonic al semnului lingvistic». Însă el afirmă ulterior că semnificantul lingvistic este «de natură vocală». În acest caz, datorită lipsei de originalitate, știința limbii îi poate atribui scrierii statutul de substitut artificial și parazitar al limbii. Saussure afirmă întâietatea tradiției orale a limbii asupra tradiției sale scrise, deși multe limbi (numite «moarte») ne sunt accesibile doar prin texte. Astfel explică Saussure autoritatea conferită în general scrierii.

b) *Obiectivul și desfășurarea textului.* Intenția lui Saussure este de a explica de ce scrierea - secundară, subordonată și mai ales străină limbii - tinde totuși să se substituie ei. Planul textului este ușor de descifrat... Argumentele sunt dispuse pe două dimensiuni: Saussure începe cu stigmatizarea, în cadrul scrierii, a *imaginii* care are tendința de a înlocui modelul inițial, și anume limba (numerele 1 și 2). Numerele 3 și 4 se referă la problema ortografiei: Saussure regretă că, în acest domeniu, grafia are cuvântul hotărâtor, nu pronunția. Însă modificările de pronunțare semnaleză o evoluție a *limbii*. Dacă scrierea rămâne imobilă, înseamnă că ea nu este fidelă conceptului pe care ar trebui să-l reprezinte.

c) *Morala.* Saussure o va enunța ulterior în *Curs*, denunțând «tirania literei». «Scrierea ascunde limba; ea nu este un veșmânt, ci o deghizare... Renunțarea la literă reprezintă un prim pas către libertate.»

III – Limbajul și înțelegerea

«Care este funcția de bază a limbajului? De a stabili o comunicare în vederea unei cooperări. Limbajul transmite porunci sau avertismente. El ordonă sau descrie. În primul caz, este vorba de un îndemn la acțiune imediată; în a doua situație, el semnalează obiectul sau una din calitățile acestuia în vederea unei acțiuni viitoare. Dar, în ambele cazuri, el are o funcție industrială, comercială, militară, mereu socială. Lucrurile descrise prin limbaj au fost decupate din realitate, prin intermediul percepției umane, în vederea unei prelucrări umane. Proprietățile semnalate de limbaj reprezintă chemarea obiectului la o activitate umană. Cuvântul va fi deci, după cum spuneam, același când demersul sugerat va fi același, iar spiritul nostru va atribui unor lucruri diferite aceeași proprietate și le va reprezenta, le va grupa în funcție de aceeași idee, oriunde sugestia aceluiași profit și a aceleiași acțiuni va suscita același cuvânt. Acestea sunt originile cuvântului și ale ideii. Ambele au evoluat, fără îndoială. Ele nu mai sunt pur utilitare, dar păstrează totuși această caracteristică. Gândirea socială nu poate să nu-și mențină structura originală (...) Ea va fi în continuare exprimată de limbaj. Iar dacă acesta este încărcat cu știință, cu atât mai bine; dar spiritul filosofic simpatizează cu renovarea și reinventarea fără sfârșit, care sunt în fond lucruri, iar cuvintele au un sens definit, o valoare conceptuală relativ fixă; ele nu pot exprima ceea ce este nou ca pe o reinarmare a ceea ce este vechi. De multe ori denumim cu nesăbuință „rațiune“ această logică conservatoare care reține gândirea în comun: conversația se aseamănă mult cu conservarea».

Henri Bergson, *Gândirea și Mișcarea*, Opere, ediție centenară, Paris, PUF, p. 1321 și următoarele.

a) *Situarea textului.* Bergson realizează o sinteză între inteligență și intuiție. Prima i-a fost dăruită omului de natură pentru a-l călăuzi în activitățile sale de creație. Dar dacă spiritul se îndepărtează de obiectele care îl înconjoară în spațiu pentru a se concentra asupra sa, el se slujește de o altă facultate proprie: intuiția. Filosofia este doar dezvoltarea intuiției sau «*atenția pe care spiritul și-o acordă sieși*». Problema este de a ști de unde vine limbajul: este el prin natură un instrument al inteligenței, sau un auxiliar al intuiției? Iar dacă prima ipoteză este corectă, cum se mai poate sluji un filosof de limbaj?

b) *Desfășurarea textului*

• prima etapă (→ «*originile cuvântului și ale ideii*»): ipoteze referitoare la originea limbajului. Limbajul, care îi este propriu omului, a fost menit inițial să facă viața practică mai comodă, prin manipularea și transformarea lucrurilor materiale exterioare. Formarea și evoluția limbilor vor fi ordonate în funcție de satisfacerea unor scopuri utilitare.

• a doua etapă (de la «*Ambele au evoluat...*» și până la sfârșit): aspecte care s-au modificat sau nu în cadrul limbajului. Oare dezvoltarea celor două facultăți fundamentale ale spiritului (inteligență și intuiție) și-a lăsat amprenta asupra limbajului? În privința științei, răspunsul este afirmativ, subliniază Bergson. Dar aceasta se situează în continuitatea vieții practice naturale: ea dezvoltă și acutizează atenția pe care spiritul o acordă materiei. Cuvintele sunt depozitare ale unei *gândiri sociale* care (ca și instituțiile politice) tind către stabilitate; ele nu se pretează întotdeauna la efortul făcut de filosof pentru a se atașa convoiului permanent de noutate imprevizibilă – reprezentat de durată pură și de viața însăși.

c) *Concluzie.* Pentru a se concentra asupra lucrurilor ca atare, pentru a regăsi afinitățile lor naturale, filosoful trebuie să se detașeze de cuvinte. El trebuie să înlocuiască limbajul abstract al științei cu un limbaj pictural, sugestiv, care nu îl îndeamnă să-și închipuie spiritul după modelul materiei: «Comparatiile și metaforele vor sugera ceea ce nu vom reuși să exprimăm.»

IV – Limba, instrument de comunicare?

«Funcția esențială a acestui **instrument** care este limba este **comunicarea**: limba franceză, de exemplu, este înainte de toate unealta care le permite oamenilor vorbitori de limbă franceză să intre în raport unii cu alții. Vom vedea că motivul pentru care orice limbă se modifică de-a lungul timpului este nevoia de a se adapta, într-o modalitate foarte economică, satisfacerii nevoilor de comunicare ale comunității care vorbește această limbă.

Nu trebuie însă să uităm că limbajul mai exercită și alte funcții în afară de asigurarea unei înțelegeri reciproce. În primul rând, limbajul servește drept suport al gândirii, astfel încât ne-am putea întreba dacă o activitate mentală lipsită de cadrul limbii ar merita denumirea de gândire. Însă sarcina de a se pronunța asupra acestui punct îi revine psihologului, nu lingvistului. Pe de altă parte, omul utilizează adesea limba pentru a se **exprima**, adică pentru a analiza ceea ce simte fără a se preocupa de reacțiile eventualilor ascultători. Astfel, el are ocazia de a se afirma în fața sa și a celorlalți, fără a dori cu adevărat să comunice ceva. Am putea vorbi de asemenea despre o funcție estetică a limbii, care însă ar fi dificil de analizat, având în vedere că se contopește cu funcțiile de comunicare și de exprimare. În concluzie, funcția centrală a limbii este comunicarea, adică înțelegerea reciprocă. În acest sens, este remarcabil că societățile iau în derâdere monologul, care reprezintă utilizarea limbii în scopuri pur expresive.»

Andre Martinet, *Elemente de lingvistică generală*,
Armand Colin, 1960, p. 13.

a) *Situarea textului*. Cum este reprezentată lingvistica în cadrul limbii? Afirmările lui Martinet vin în sprijinul concepției *instrumentale* a limbii pe care partea teoretică a acestei lucrări tindea să o depășească.

b) *Obiectul textului*. Martinet presupune într-o manieră dogmatică faptul că limba poate fi redusă la statutul de unealtă (o abordare mai degrabă metaforică, nu conceptua-lă) și enumeră diferitele sale funcții pentru a privilegia doar una: transmiterea de informații.

c) *Desfășurarea textului*

• prima etapă (→ «asigurarea înțelegerii reciproce»): afirmarea autoritară a tezei generale, sub dublu aspect: limba este doar un instrument, utilizat mai ales pentru comunicare. Știința limbii va trebui să se bazeze pe aceste două presupuneri. Celelalte funcții ale limbii sunt secundare.

• a doua etapă (de la «nu trebuie să uităm» și până la «înțelegerea reciprocă»): cele patru funcții ale limbii. 1) Ea autorizează gândirea, dar aceasta nu ține de domeniul lingvistului sau al filosofului: «Doar psihologul se poate pronunța.» De unde această autoritate? Martinet nu menționează. 2) Exprimarea pune între paranteze comunicarea, deci ea nu este esențială pentru limbă: aceeași premiză ca și Husserl, concluzie contrară. Dar nu se întreprinde nimic pentru a demonstra validitatea afirmației. 3) Martinet nu are nimic de spus despre literatură, deoarece, în opinia sa, aceasta este un fenomen derivat și lipsit de importanță. 4) *Quod erat demonstrandum* (dar Martinet a presupus constant ceea ce încerca să demonstreze): reluarea tezei.

• a treia etapă («Este remarcabil» până la sfârșit): digresiune despre discursul solitar, considerat de Husserl fenomenul lingvistic prin excelență. Martinet îl reduce la o anormalitate psihologică sau un comportament social deviant, deci care nu prezintă nici un element fundamental pentru un lingvist.

V – Limbajul original

«Deoarece primele motive pentru care omul a vorbit au fost pasiunile, primele sale expresii au fost tropii. Limbajul figurat a apărut primul, iar sensul propriu a fost descoperit la urmă. Lucrurile nu au fost identificate prin adevăratul lor nume decât atunci când au fost percepute în forma lor reală. La început s-a vorbit doar în versuri: oamenii au recurs la rațiune mult timp după aceea (...).

Un sălbatic, întâlnind alți sălbatici ca și el, ar fi fost inițial speriat și i-ar fi numit **Uriși**. După multe experiențe, el și-ar fi dat seamă că acești preținși uriași nu erau nici mai mari, nici mai puternici decât el, iar statura lor nu se potrivea deloc cu ideea pe care el și-o făcuse la început despre uriași. În acest caz, el va inventa un alt nume pentru a-i desemna pe ei și pe sine, de pildă numele de **om**, și va rezerva cuvântul de **Uriș** pentru obiectul fals care îl uimise în iluzia sa. Iată cum termenii figurați apar înaintea celor concreți, când pasiunea ne fascinează privirea, iar prima idee pe care ea ne-o oferă nu coincide cu realitatea. Ceea ce am afirmat despre cuvinte și nume se aplică fără dificultate și în cazul frazelor. Deoarece imaginea iluzorie oferită de pasiune apare prima, limbajul care îi corespunde a fost și el inventat primul; el a devenit ulterior metaforic, atunci când spiritul lămurit și-a recunoscut greșeala inițială și nu a mai utilizat expresiile respective decât referitor la aceleași pasiuni care dăduseră naștere greșelii.»

Jean-Jacques Rousseau, *Eseu despre originea limbilor*, cap. III, ed. Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1990, p. 68 și următoarele.

a) *Situarea textului.* Rousseau se referă la originea limbajului, «prima instituție socială». Însă nu nevoile omului primitiv i-au dictat acestuia limba; dimpotrivă, ele tindeau să-l îndepărteze pe om de semenii săi pentru a permite popularea pământului. Limbile pot proveni doar din ceea ce îi apropie pe oameni, și anume pasiunile.

b) *Obiectivul textului.* Explicarea (printr-un efort de imaginație teoretică) a modului în care primele cuvinte i-au fost insufflate omului de pasiuni. Acest aspect prezintă o importantă consecință teoretică: limbajul figurat trebuie considerat original, iar sensul propriu al expresiilor, precum și posibilitatea subiectului vorbitor de a utiliza contrastul dintre sensul concret și cel abstract (ceea ce, în limba savantă, reprezintă producția de metafore) sunt roadele unei evoluții ulterioare inventării limbii.

c) *Principalele aspecte ale demonstrației.* Rousseau presupune că cel mai adesea omul trăiește în iluzii, în amăgire. În starea sa naturală, el nu vede lucrurile așa cum sunt în realitate, ci cum îi sunt prezentate de pasiunile sale. Numele corespunde, deci, la origine, unei idei false despre lucru, prezentată de pasiune. În exemplul analizat, observăm că doar obișnuința de a mai vedea alți oameni a mai domolit spaima omului sălbatic; în acest fel apare o percepție corectă a staturii și a forței reale a celuilalt și, prin aceasta, recunoașterea lui ca egalul meu; totul se soldează cu inventarea unui termen care să îl desemneze pe celălalt, dar și pe mine. Genealogia limbajului trece deci prin trei etape: invenția (dictată de porniri) a unor expresii figurate («tropi»), instituirea mai logică a unor cuvinte concrete și producerea unor metafore.

d) *Concluzie.* Limba originală nu putea fi rece și metodică, precum franceza modernă (în opinia lui Rousseau). Ea era vie și pasionată, îngânată și muzicală; ea ignora scrierea. Ea convingea fără a impune și uimea prin armonia sonorităților sale în loc să se supună raționamentului, ca un instrument docil.

Remarcă: de observat contrastul dintre poziția lui Bergson și argumentația lui Rousseau referitoare la originea limbajului.

Dizertații

EXISTĂ UN LIMBAJ POETIC?

PLAN

Introducere: Poezia ca acțiune asupra limbii

I – Poezia în fața lingvisticii

- a) Concepția instrumentală a limbii și funcția estetică a limbajului
- b) Determinarea pozitivă a utilizării poetice a limbajului
- c) Statutul secund și derivat al poeziei

II – Prioritatea cronologică a limbajului poetic

- a) Pentru sensul comun, limbajul figurat este secundar în raport cu sensul propriu al termenilor
- b) Ipoteza genealogică: limbajul este fructul pasiunilor, nu al rațiunii
- c) Consecință logică: limbajul este, mai întâi de toate, poetic

III – Prioritatea ontologică a limbajului poetic

- a) Poetul numește sacral
- b) Poezia ca limbă originară a unui popor
- c) Influența ontologică a rostirii poetice

Concluzie: Limba ca poem

Introducere

De regulă, facem deosebirea între mai multe tipuri de utilizare a limbajului sau chiar mai multe tipuri de limbaj: limbaj obisnuit, științific, filosofic. Poate că, în aceeași ordine de idei, ar trebui să ne întrebăm dacă această *acțiune asupra limbii* care este poezia dă naștere unui tip de raport cu limbajul și cu unele forme de expresie atât de specifice, încât ar trebui să vorbim despre «un limbaj poetic complet». În acest sens, ar trebui să ne întrebăm dacă acest «limbaj» nu reprezintă decât o utilizare secundară sau chiar neglijabilă a limbii. Aceasta doar dacă nu trebuie să considerăm poezia o

Limbajul

formă primitivă sau cea mai înaltă virtualitate a limbajului. O asemenea reflecție aruncă în joc natura și funcțiunile limbajului.

I – Poezia în fața lingvisticii

a) *Concepția instrumentală a limbii și funcția estetică a limbajului.* Care este statutul poeziei în concepția unei științe a limbajului? Dacă lingvistica, după cum afirmă Martinet, nu poate decât să presupună că limba este obiectul său și că aceasta este redusă la rangul de instrument de comunicare, știința limbii nu va putea decât cu greu să considere poezia și altceva decât o activitate marginală, exercitarea cu greu explicabilă a unei «funcții estetice a limbii», o funcție neesențială în raport cu funcția «centrală» de transmitere a informațiilor.

b) *Determinarea pozitivă a utilizării poetice a limbajului.* Lingvistica încearcă să abordeze pe ocolite problema derutantă a poeziei, prin examinarea raportului dintre sunet și sens, semnificant și semnificat. Astfel, un lingvist precum Jakobson crede că poate desluși specificul utilizării poetice a limbajului – ceea ce el denumesc poeticitate –, remarcând că în acest domeniu predomină preocuparea pentru ritm și pentru muzicalitate. Poezia ar fi deci, înainte de toate, acțiunea asupra semnificantului: «Poeticitatea se manifestă prin resimțirea cuvântului ca un cuvânt, și nu ca un substitut al obiectului numit» (*Opt probleme de poetică*, Seuil, 1977, p. 46).

c) *Statutul secundar și derivat al poeziei.* În această perspectivă, funcția «estetică» a limbii rămâne totuși derivată în raport cu funcția «referențială», considerată fundamentală. Suntem în contact cu fenomenul lingvisticii, primordial în momentul în care semnul se mărginește să facă referire, într-o manieră transparentă, la obiectele desemnate.

Tranziție: nu putem analiza cântul poetului doar din punctul de vedere lingvistic. Poate că o ipoteză filosofică ne va netezi calea: conform acesteia, poezia ar fi existat înaintea celorlalte forme sau funcții ale limbajului.

II – Prioritatea cronologică a limbajului poetic

a) Pentru sensul comun, limbajul figurat este secundar în raport cu sensul propriu al termenilor. Teza sensului comun susține faptul că poezia nu poate fi decât secundară deoarece nu utilizează cuvintele în sensul lor propriu, primitiv, ci face mereu apel la expresii figurate (*tropi*). Dar nu ar fi posibil ca primele cuvinte rostite de om, exclamațiile unui muritor descoperind lumea cu teamă și admirație să fi fost tocmai astfel de *tropi*?

b) *Ipoteza genealogică*: limbajul este rodul pasiunilor, și nu al rațiunii. În capitolul III al *Eseului despre originea limbilor*, Rousseau sugerează că primele expresii izvorâte din ființa umană «au fost *tropi*». Putem concepe faptul că este posibil ca limbajul să ne fi fost dictat la început de pasiuni. Omul sălbatic, primitiv, care trăia singur, s-ar fi speriat când, într-o pădure, s-ar fi întâlnit cu unul dintre semenii săi. În acest context, intrusul ar fi fost perceput ca un *uriaș* și denuțat ca atare. Doar obișnuința ar fi spulberat iluzia inițială și l-ar fi determinat să îl perceapă pe celălalt ca un alt eu și să inventeze numele de om pentru a-l desemna pe celălalt ca un alt eu. Limbajul originar a fost figurat deoarece a fost dictat de pasiune, deci începuturile sale sunt dominate mai mult de iluzie, și nu de adevăr.

c) *Consecința logică*: limbajul este, mai întâi de toate, poetic. Trebuie deci să menționăm că «sensul propriu a fost descoperit la urmă (...). La început am vorbit doar în poezie». Limba inițială trudea mai mult să înfățișeze și să suscite pasiunile decât să contribuie la procesul rațional. Ea seducea fără să convingă prin ritmul, armonia și perfecțiunea sunetelor sale... Era un cânt. Ultimul său vorbitor a fost autorul *Odiseei*: «Ceilalți poeți scriau, doar Homer cântase».

Tranziție: nu trebuie neapărat să ne oprim la stadiul de proiectare a specificului și priorității limbii poetice asupra celorlalte forme de limbaj într-un trecut ipotetic. Pentru aceasta este de ajuns doar să dorim să *auzim* poetul.

III – Prioritatea ontologică a limbii

a) *Poetul denumeste sacrul*. Care este vocația poetului? În mod sigur, el nu este menit să dea frâu liber sensibilității sale, să îi exprime «trăirile». Marele poet german Hölderlin a exprimat această idee într-un poem:

„Însă-i menirea noastră, chiar sub a Domnului urgie,
O, noi, poeții, descoperiți și drepti să stăm în vijelie,
Să apucăm lumina Tatălui cu mâna
Și omenirii-n odă să întindem donația divină.“
(Imn, «Ca o zi de sărbătoare»)

Poetul este deci cel care aleargă în întâmpinarea divinității, iar prin cântul său muritorii pot descifra semnele zeilor. Poetul numește sacrul.

b) *Poezia ca limbă originară a unui popor*. În același timp, după cum afirmă și Hölderlin în versurile citate, poetul învalue în cântul său străfulgerarea divină și pune bazele pentru formarea limbii unui popor, deci pentru constituirea existenței sale istorice. Grecia se contopește cu Homer, iar Italia cu Dante. Rostirea poetică se află pe același plan cu acțiunea politică a eroului care fondează un stat sau cu răbdarea filosofică în confruntarea sa cu ființa.

c) *Influența ontologică a rostirii poetice*. După cum ne arată orice poem, rostirea poetică desfășoară virtualitatea cea mai înaltă a limbajului, pe care cazul cotidian îl desemnează ca instrument de identificare a realității și de transmitere de informații. Rostirea poetică este eminentemente apofantă, ea cheamă la viață ceea ce numește. Prin respingerea realității sensibile, cântul convoacă «noțiunea pură», «ideea însăși și suavă» (Mallarmé). Poezia ne descoperă deci esența limbii, fundamentele existenței istorice a unui popor și ființa a ceea ce este.

Concluzie

În cazul în care ne întrebăm dacă există un «limbaj poetic», înseamnă că am uitat că limba este *poem*.

Materiale de studiu:

☛ Cursul lui Heidegger despre *Imnurile lui Hölderlin*: «Germania» și «Rinul». De asemenea, *Criză de versuri*, de Mallarmé.

OARE FILOSOFUL SE POATE MULȚUMI CU LIMBAJUL COMUN?

PLAN

Introducere: Nevoia de limbaj a filosofului

I – Filosofia ca o critică a limbajului comun

- a) Ambiguitățile vorbirii cotidiene
- b) Ideea unei reforme a limbajului
- c) Oare filosoful se poate lipsi de limbă?

II – Critica criticii limbajului comun

- a) Putem vorbi despre niște capcane ale limbajului comun?
- b) Limbajul este perfect așa cum este
- c) Trebuie să ne dispensăm de filosofie?

III – Limbajul comun ca o călăuză a gândirii

- a) Limbajul comun, unica temă a filosofiei?
- b) Interesul filosofic al anumitor ambiguități
- c) Limba ca lăcaș al ființei

Concluzie: A fi filosof înseamnă a avea grijă de limbajul propriu

Introducere

Este foarte adevărat că filosoful trebuie să își utilizeze cugetările prin limbaj. Poate el să considere, prin urmare, că *uzul comun al limbii naturale* este un instrument adaptat la exprimarea gândirii? Oare limbajul practic nu este mai degrabă modelat pentru a corespunde cerințelor vieții practice? În acest caz, filosoful ar putea fi nevoit să modifice limba pentru a o adapta propriilor nevoi și proiecte sau chiar să creeze o limbă specială pentru filosofie. Aceasta doar în cazul în care limbajul comun nu se constituie într-o sursă inepuizabilă de probleme filosofice, o permanentă incitare la reflecție. Transformarea naturii și a limitelor instrumentelor sale de exprimare în probleme filosofice specifice nu poate decât să încurajeze un filosof și să îl îndemne să analizeze mai atent scopurile, menirea filosofiei și puterea limbajului.

I – Filosofia ca o critică a limbajului comun

a) *Ambiguitățile vorbirii cotidiene.* Pentru o persoană înclinată către precizie sau exactitate, folosirea generală a limbii nu poate decât să constituie o sursă importantă de ambiguități care prejudiciază exprimarea clară a conținutului gândirii. «Majoritatea expresiilor din viața de zi cu zi sunt vagi», arată Husserl. Semnificația lor variază în funcție de circumstanțele enunțării. Oare filosoful poate renunța la idealul de rigoare matematică – definirea tuturor termenilor și demonstrarea tuturor propozițiilor?

b) *Ideea unei reforme a limbajului.* Am fi deci tentați să normalizăm limba în funcție de exigențele logice. Filosofia ar trebui să folosească doar concepte fixe, pe care să le înzestreze cu o semnificație univocă. Dar are un asemenea proiect sorti de izbândă? Un logician exigent precum Frege, care îi scria lui Husserl că «logica trebuie să legifereze limba», s-a văzut nevoit să admită că îi era imposibil să ofere o elucidare definitivă a sensului termenilor limbii curente pe care îi re-lua, conferindu-le un conținut logic și filosofic. În consecință, el era forțat să «facă apel la sensul limbii, împărtășit de orice german».

c) *Oare filosoful se poate lipsi de limbă?* Se pare că univocul nu poate fi atins decât cu prețul unei emancipări complete a filosofiei față de uzul comun și de limba naturală ca atare. Astfel, Frege recurge la o «scriere conceptuală» a invenției sale, adică o transformă pe aceasta într-un simbolism logic. Dar însuși conținutul filosofiei va avea de suferit dacă ea acceptă să se delimiteze complet de terenul limbii. În acest caz, unicul țel al filosofiei ar fi de a desăvârși formarea matematicii.

II – Critica criticii limbajului comun

a) *Putem vorbi despre niște capcane ale limbajului comun?* Filosoful protestează împotriva capcanelor întinse de limbajul comun. Dar oare el nu dă dovadă, fără să-și dea seama, de un respect excesiv față de unele aspecte ale limbajului? Astfel, platonicienii, dacă suntem de acord cu Wittgenstein,

sunt orbiti de modelul numelui propriu (care desemnează direct un obiect precis) și constată că «frumusețea» este un termen care nu trimite la nici o realitate concretă din această lume. În consecință, ei făuresc ficțiunea unei forme inteligibile, situată în ceruri. Filosofia este o obsesie care are origini lingvistice. Trebuie deci să căutăm un leac pentru limbă sau pentru obsesie?

b) *Limbajul este perfect așa cum este.* Limbajul uzual este rodul unei lungi evoluții istorice. Nici un limbaj filosofic special nu poate atinge finețea dobândită de limbajul comun de-a lungul unei perioade atât de lungi. Subtilitățile sale, scrie Austin în *Pledoarie pentru scuze*, «sunt, fără îndoială, mai numeroase și mai solide, deoarece au trecut cu brio testul de supraviețuire a celui mai puternic, și mai fine (...) decât toate cele pe care noi le-am putea elabora stând în fotoliu într-o după-amiază».

c) *Trebuie să ne dispensăm de filosofie?* Filosoful nu are ezități în privința limbajului uzual deoarece acesta l-a uimit prea tare pentru a mai fi capabil să-i conștientizeze perfecțiunea. De unde rezultă și tendința sa (filosofică) de a «concedia» limbajul comun. În opinia lui Wittgenstein, ar trebui însă ca filosoful să efectueze o observație permanentă a limbajului de toate zilele. Problemele filosofice tradiționale nu pot fi rezolvate prin critica limbajului uzual, ci prin observarea meandrelor sale și a modului de acțiune.

III – Limbajul comun ca o călăuză a gândirii

a) *Limbajul comun, unica temă a filosofiei?* Limbajul uzual nu este lipsit de învățăminte pentru filosof. Trebuie oare să ne plecăm în fața înțelepciunii sale infinite? Austin arată că limbajul comun, deși are mereu primul cuvânt, nu îl are și pe ultimul. El nu trebuie studiat pentru el însuși. El nu slujește drept «intermediar pentru a observa faptele care constituie experiența noastră și pe care, fără ajutorul lui, am tinde să le ignorăm». În cele din urmă, totul se reduce la obiecte.

b) *Interesul filosofic al anumitor ambiguități.* Uzul comun al limbii trebuie apreciat mai ales pentru bogățiile pe care le

conține. Astfel, caracterul echivoc al unui termen nu trebuie neapărat privit ca un obstacol în calea dezvoltării gândirii raționale, ci ca o șansă, o invitație la aprofundarea unei reflecții. Astfel, Hegel elogia limba germană curentă pentru că dispune de un singur termen (*Geschichte*, Istorie) care desemnează două realități distincte, și anume aventura umană în cursul său efectiv și știința al cărei obiect este; în consecință, un fundament intern comun conduce la manifestarea *simultană* a istoriei efective și a științei sau cronicii istorice.

c) *Limba ca lăcaș al ființei*. Să mergem mai departe. «Limbajul este lăcașul ființei», afirmă Heidegger în *Scrisoarea sa către Jean Baufret* «despre „umanism”». Prin aceasta el subliniază faptul că, doar în măsura în care dispune de limbă – moștenită din istorie –, omul își poate descoperi adevărata identitate și are chiar posibilitatea accesului la ființare, în general. În această perspectivă, filosoful nu trebuie să se preocupe de remedierea pretinselor imperfecțiuni ale limbii comune, ci, dimpotrivă, trebuie să devină gazda respectuoasă sau păzitorul atent al acestora. «Preocuparea pentru folosirea limbii», citim în Postfața operei *Ce este metafizica*, constituie deci, pentru o gândire aflată în căutarea sensului *ființării*, o sarcină foarte importantă și aproape o datorie de devotament: «Gândirea ființei veghează asupra limbii și își împlinește menirea printr-o asemenea vigilență».

Concluzie

Filosoful trebuie să se mulțumească cu limbajul uzual – doar dacă nu nutrește o concepție instrumentală, care l-ar transforma în mecanic. Preocuparea pentru uzul limbii îi permite gânditorului să nu se abată din drum și îi îngăduie omului să fie la înălțimea responsabilității de «păstor al ființei».

Materiale de studiu

☛ textul sintetic al lui J. Bouveresse, *Limbaj uzual și filosofie*, în *Cuvântul nefericit*.

AR ÎNLESNI O LIMBĂ UNIVERSALĂ DEPĂȘIREA DEZACORDURILOR DINTRE OAMENI?

PLAN

Introducere: Miza politico-filosofică a chestiunii
I – Ar trebui să regretăm Turnul Babel?

- a) Babel – o stare de perfecțiune visată?
- b) Pluralitatea limbilor, condiția pătrunderii în istorie

II – Limba universală ca utopie

- a) Limba universală și sfârșitul disputelor filosofice
- b) Divagație asupra universalității limbii franceze
- c) Limba universală și unificarea politică a umanității

III – Fundamentele unui universalism lingvistic

- a) Ideea unei gramatici generale
- b) Pentru o universalitate laterală
- c) Presupozițiile consensualiste ale cuvântului

Concluzie: Dincolo de utopie

Introducere:

«Trăim în epoca neutralizărilor și a depolitizărilor», scria Carl Schmitt. Prin suprimarea dezacordurilor dintre oameni, existența umană ar fi depusată de una dintre dimensiunile constitutive, și anume conflictualitatea: este însă o acțiune himerică, fără sorti de izbândă. Am putea totuși să ne întrebăm în ce condiții ar fi posibil, fără a interzice exprimarea sau fără a pretinde anihilarea tuturor surselor de conflicte, să reușim să le depășim – în această perspectivă conflictul apare ca o sarcină nesfârșită. Una dintre condițiile menționate ar putea fi adoptarea unei limbi universale: multe conflicte au la origine simple neînțelegeri, deci s-ar putea rezuma la certuri cauzate de cuvinte? Rămâne de aflat ce înțelegem prin limba universală: o limbă comună întregii omeniri sau o limbă perfectă, capabilă să exprime totul fără urmă de ambiguitate? Răspunsul la această întrebare poate fi facilitat de înțelegerea episodului biblic referitor la Turnul Babel. De asemenea, trebuie să încercăm să determinăm

condițiile necesare pentru instituirea unei limbi universale, înainte de a ne întreba dacă originile veritabilei universalități lingvistice nu ar trebui căutate la nivelul condițiilor *a priori* ale oricărui act de vorbire. Miza rămâne constantă: în același timp ființă vorbitoare, dar și politică, omul poate găsi în transformarea condiției sale lingvistice mijlocul de a depăși aparențele inconveniente care decurg din natura sa de animal politic?

I – Ar trebui să regretăm Turnul Babel?

a) *Babel, o stare de perfecțiune visată?* Se presupune că Geneza descrie, prin fragmentul dedicat Turnului Babel, o stare de perfecțiune inițială a omenirii, un fel de paradis terestru instituit de o umanitate unită din punct de vedere politic și lingvistic. Dumnezeu i-ar fi izgonit pe oameni din acest loc pentru a le pedepsi trufia și i-ar fi sortit apoi să se confrunte cu pluralitatea culturilor și a limbilor.

„Și Domnul a zis: Iată, ei sunt un singur popor și toți au aceeași limbă, și iacă de ce s-au apucat; acum nimic nu i-ar împiedica să facă tot ce și-au pus în gând.

Haidem! Să Ne pogorâm și să le încurcăm acolo limba, ca să nu-și mai înțeleagă vorba unii altora.

Și Domnul i-a împrăștiat de-acolo pe toată fața pământului.”

(Geneza, XI, 6-8)

Dacă ne referim la Turnul Babel, limba universală semnifică o limbă unică a întregii omeniri. Nici măcar nu este necesar ca dezacordurile să fie «depășite»: unanimitatea este completă, pecetluită de reunirea tuturor între pereții Turnului.

Nu ar trebui oare să cultivăm nostalgia pentru această limbă unică și pentru această unitate politică a umanității?

b) *Pluralitatea limbilor, condiția pătrunderii în istorie.* Textul biblic nu implică neapărat faptul că distrugerea Turnului Babel de către Dumnezeu ar trebui considerată un blestem. Fără această decizie, omenirea din timpurile biblice

nu ar fi intrat în istorie și nu și-ar fi împlinit menirea de a popula pământul. Aceasta este interpretarea propusă de lingvistul Claude Hagege: «Unicitatea limbii, departe de a fi o binecuvântare de care oamenii sunt privați subit, este în realitate un handicap major în calea vocației lor.»

Tranziție: Cum ar trebui deci să percepem Turnul Babel: un paradis pierdut sau o etapă istorică, din fericire, depășită? Sau putem considera chiar că acest episod nu vine din trecut, ci se află în viitor: o utopie care trebuie realizată.

II – Limba universală ca utopie

a) *Limba universală și sfârșitul disputelor filosofice.* «Să nu ne mai certăm, să calculăm». Acesta este îndemnul lui Leibniz. Perfecționarea unei limbi filosofice care poate fi înțeleasă de toți savanții, indiferent de limba lor națională, ar permite înlocuirea disputelor provocate de opoziția dintre argumentările adesea confuze cu un calcul logic ușor de realizat. Dar condițiile acestei invenții – constituirea unui alfabet al gândurilor umane – nu sunt încă întrunite.

b) *Divagație asupra universalității limbii franceze.* Este necesar să considerăm limba universală un proiect îndepărtat sau o utopie irealizabilă?

«Leibniz căuta o limbă universală și noi o stabileam în jurul lui», afirmă Rivarol în opera sa *Discurs despre universalitatea limbii franceze*. Particularitatea limbii franceze rezidă în capacitatea gramaticii sale de a reproduce în mod riguros legile logicii. Franceza este, deci, o limbă rațională și filosofică prin excelență: «Ceea ce e neclar nu e franțuzesc». Astfel, limba franceză este destinată umanității savante, reconciliată datorită ei: «Nu mai este doar limba franceză, ci limba omenirii.»

c) *Limba universală și unificarea politică a umanității.* Putem afirma că Rivarol este victima unei iluzii optice, deoarece este foarte normal și perfect uman ca limba maternă să ni se pară perfectă. Poate că instituirea unei limbi universale ar duce la sfârșitul războaielor și la dispariția națiunilor.

Aceasta este teoria lui Stalin, care prevedea apariția, după «victoria mondială a socialismului», a unei epoci de aur marcate de abolirea frontierelor și de fuziunea națiunilor într-o singură comunitate umană. Această unificare a omenirii ar fi avut drept efect fuzionarea limbilor naționale într-o singură limbă perfectă.

Tranziție: limba universală pare să presupună ceea ce trebuia să facă posibil. Dar dacă renunțăm la utopia unei limbi universale, trebuie oare să pierdem din vedere orice perspectivă universalistă a limbajului?

III – Fundamentele unui universalism lingvistic

a) *Ideea unei gramatici generale.* Dacă, după cum afirma Husserl, semnificațiile expresiilor lingvistice sunt niște obiecte ideale, ne rămâne posibilitatea de a extrage legi generale din combinațiile lor. Aceste legi logice s-ar afla la baza gramaticilor tuturor limbilor, indiferent de deosebirile existente între ele: ideea unei gramatici universale își păstrează sensul după respingerea utopiei babeliene.

b) *Pentru o universalitate laterală.* Universalitatea lingvistică nu exclude neapărat pluralitatea limbilor: traducerea constituie experiența unei continuități și a încercărilor de a găsi un acord, în sensul aproape muzical al termenului. Acest acord nu ar ținti către uniformizarea spiritului diverselor limbi, ci către evidențierea diferențelor dintre ele, și anume singularitatea deosebită și bogăția fiecăreia.

c) *Presupozițiile consensualiste ale cuvântului.* Nu putem vorbi, nici chiar cu noi înșine, fără a ne înscrie într-un orizont de universalitate: o comunitate ideală de interlocutori egali.

Concluzie

În consecință, ne referim nu atât la instituirea unei limbi universale, cât la recunoașterea presupuzițiilor universaliste ale actelor de vorbire; nu atât la depășirea dezacordurilor, cât la acordul asupra naturii și a consecințelor ce decurg din unele conflicte de nerezolvat (ireductibile).

Materiale de studiu:

Opera lui Umberto Eco, *În căutarea unei limbi perfecte*, însă trebuie să consultăm mai întâi Biblia: Geneza, XI, versetele 1-9.

PUTEM VORBI FĂRĂ SĂ SPUNEM NIMIC?

PLAN

Introducere: Caracterul paradoxal al întrebării

I – Dacă nu spunem nimic, înseamnă că nu rostim nimic?

a) A vorbi înseamnă a spune ceva

b) Absurditatea nu echivalează cu absența sensului

c) Un discurs ne semnificativ nu ar fi un adevărat discurs

II – Dacă vorbim despre Nimic, înseamnă că nu spunem nimic?

III – Pălăvrăgeala

Concluzia: Putem spune multe fără «a vorbi»

Introducere

Este de ajuns să vorbim pentru a avea siguranța că spunem ceva? Câteodată ni se pare că auzim, mai ales de la ceilalți, lucruri ne semnificative. Ar însemna aceasta că ele sunt superficiale și zadarnice? Sau chiar, într-un sens mai radical, că sunt lipsite de sens? În acest caz, trebuie să ne întrebăm dacă vorbele lor mai pot aparține vreunei limbi... Astfel, ne confruntăm cu paradoxul aparent al expresiei «a vorbi și a nu spune nimic»; de asemenea, se impune încercarea de a defini un discurs lipsit de orice bază sau sens, care, fără a înceta totuși să fie un discurs, nu «ar spune» practic nimic. În final, ne vom întreba dacă expresia «a vorbi fără a spune nimic» nu reprezintă, de fapt, o indicare destul de precisă a raportului uman cu limbajul cel mai răspândit și imediat accesibil. În orice caz, chestiunea se raportează la problema limitelor limbajului: poate acesta să includă chiar propria negare?

I – A nu spune nimic ar însemna a nu vorbi?

a) *A vorbi înseamnă a spune ceva.* Dintr-un punct de vedere strict logic, evocarea unui discurs care nu spune nimic ar putea părea un paradox sau o confuzie. După cum arată și Aristotel în tratatul său *Despre interpretare*, prin

Limbajul

însuși conceptul său, discursul trebuie să se refere la ceva, nu la nimic, și e necesar ca el să vrea să spună, să transmită ceva. Orice discurs are, prin definiție, o anumită semnificație și vizează, prin intermediul acesteia, un obiect, chiar fictiv sau imposibil. Se pare că, dacă vrem să nu spunem nimic, trebuie să nu vorbim.

b) *Absurditatea nu echivalează cu absența sensului.* Pentru a ne convinge de adevărul acestei afirmații, este de ajuns să studiem un exemplu de discurs absurd: de pildă, «toate pătratele rotunde sunt verzi». Oare dacă pronunțăm aceste cuvinte, nu spunem nimic? Expresia citată, deși contradictorie din punct de vedere logic, comportă o semnificație ideală identică și care rămâne aceeași, indiferent de persoana care vorbește, indiferent de locul sau timpul acțiunii. Expresia cu pricina poate chiar să fie tradusă în orice limbă.

c) *Un discurs ne semnificativ nu ar fi un adevărat discurs.* Pentru a nu spune nimic, ar trebui să vorbim o limbă absurdă, ridicolă și complet lipsită de sens. În *Prima cercetare logică* (paragraful 19), Husserl arată că «un limbaj lipsit de orice sens nici nu ar fi un limbaj. El ar putea fi comparat cu zgomotul unei mașinării».

Tranziție: am avea poate o «șansă», fie că vrem sau nu, să vorbim fără a spune nimic, dacă ne-am strădui să vorbim despre Nimic (Neantul pur) sau dacă am reuși să determinăm esența acestuia, cu alte cuvinte, să spunem *nimicul*.

II – A vorbi despre Nimic înseamnă a nu spune nimic?

Este posibil ca în domeniul filosofiei să găsim exemple care să ateste faptul că e posibil să vorbim foarte serios fără a reuși însă să spunem nimic. Acest fenomen se produce, după părerea lui Bergson, în momentul în care filosoful vorbește despre Nimic, întrebându-se, de exemplu, din ce cauză există «ceva», și nu «nimic». «Nimic» nu are sens decât în viața practică, atunci când indică negație sau suprimarea a ceva ce este. Nimicul absolutizat din filosofie nu spune nimic, și nu este decât un termen lipsit de sens și de referent. Dacă spunem «nu are nimic de-a face cu...», nu înseamnă

că vorbim despre nimic, ci că vorbim fără a spune nimic: «Veți observa că aveți de-a face cu cuvinte, nu cu idei și că „nimic” nu are aici nici o semnificație».

Tranziție: doar filosofi vorbesc uneori fără să spună nimic? Nu este oare aceasta maniera cea mai răspândită de a vorbi?

III – Pălăvrăgeala

De multe ori, atunci când vorbim între noi, ne mulțumim cu un tip de discurs caracterizat prin absența solidarității. Aspectul esențial în pălăvrăgeala de zi cu zi nu este de a ști cu adevărat despre ce vorbim. Ne interesează «ce se mai spune», una, alta, dar nu ne referim la lucrul în sine. Pălăvrăgeala este un discurs mediu, care se desfășoară în cercuri tot mai largi și dobândește astfel un caracter de autoritate, fără a permite însă o înțelegere veritabilă a temei de discuție. «Pălăvrăgeala reprezintă posibilitatea de a înțelege orice, în lipsa unei însușiri prealabile a subiectului», scrie Heidegger în *Ființă și Timp*. Este un discurs care nu spune nimic în măsura în care nu înfățișează nimic; el invadează spațiul public și reduce la tăcere orice rostire autentică, deosebită: «Pălăvrăgeala reprimă orice întrebare sau dezbateră nouă». Nu spune nimic, dar nici nu permite ca ceva să fie spus.

Concluzie

Cum putem transgresa tirania pălăvrăgelii și ce putem face pentru ca un cuvânt să exprime din nou ceva? Dacă cel mai adesea, vorbind despre toate și nimic, vorbim fără a spune nimic, poate vom putea spune ceva dacă ne rezumăm la tăcere. Nu degeaba tăcem câteodată. Ființa umană, subliniază Heidegger, trebuie să aibă ceva de spus pentru a reuși să facă liniște: «Doar atunci tăcerea se manifestă și înfrânge „pălăvrăgeala”».

Materiale de studiu:

— Bergson, «Posibilul și Realul», în *Gândire și Mișcare*; Despre pălăvrăgeală, Heidegger, *Ființă și Timp*, paragraful 35.

PARTEA a IV-a

Pascal
sau arta digresiunii

Pierre Magnard

Omul, acest necunoscut

După două secole de umanism, credeam că știm ce este omul, că îi cunoaștem natura, rațiunea de a fi și finalitatea; credeam că am făcut deja inventarul capacităților sale și că am sondat secretele sufletului său; credeam, de asemenea, că am stabilit regulile care, dacă sunt respectate, îi pot aduce omului fericirea. Însă cum se explică faptul că perioada clasicismului francez a considerat această noțiune complet nouă și încă nedeslușită și a fost nevoie de marii moraliști ai secolului al XVII-lea, precum La Rochefoucauld sau Pascal, pentru ca problema ființei umane să dobândească o formulare pertinentă și o rezolvare corectă? A fost nevoie ca statutul omului în univers și societate, raportul cu el însuși și cu ceilalți să fie modificat profund pentru ca răspunsurile oferite până atunci să pară dintr-o dată învechite? Dacă răsfoim prima ediție a *Cugetărilor* lui Pascal și citim prefata scrisă în 1670 de prietenii și rudele autorului, prima idee care se impune atenției este caracterul radical al unei acțiuni fără precedent în istorie, fondată pe ipoteza că «un om care a trăit întotdeauna într-o ignoranță generală și în indiferență față de orice, mai ales față de sine însuși, începe, în sfârșit, să se evalueze și să se examineze..., fiind surprins să descopere o infinitate de aspecte la care nu s-a gândit niciodată» (p. 45). Ansamblul de fragmente pe care Pascal le-a lăsat după moarte este prezentat de moștenitorii săi ca o operă de antropologie care reformulează problema omului și încearcă să ofere răspunsurile corecte. Originalitatea acestui nou discurs despre om ar consta deci în preocuparea pentru «toate contradicțiile uimitoare existente în natura umană» (p. 46). Aceste contradicții sunt atât de «acute, încât ele îl îndeamnă pe om să se cunoască, să știe «ce este», «de unde vine» și «încotro se îndreaptă» (*ibid.*). Pe scurt, tema acestui studiu se referă la esența omului, originea și destinul său.

Problema

Se poate afirma că aceste întrebări sunt vechi de când lumea. Totuși, editorii *Cugetărilor* încearcă să demonstreze, în continuarea prefetei, că toate demersurile filosofice precedente au fost «zadarnice», ca de altfel și toate religiile, în afară de cea iudeo-creștină, iar imaginea omului, așa cum apare ea în Biblie, nu este diferită de cea înfățișată de Pascal, inspirat în scrierile sale de secolul în care a trăit. Sarcina lucrării nu constă doar în interpretarea statutului ființei umane cu ajutorul imaginilor biblice; ea trebuie, de asemenea, să ofere o exegeză a Bibliei pornind de la descoperirea omului, pe cale de a fi efectuată de perioada clasică. Inovația rezidă în această dublă interpretare, experiența omului modern fiind o cheie pentru descifrarea Bibliei, iar Biblia reprezintă o cheie pentru înțelegerea secolului. Modernitatea, cu toate că este foarte aproape de percepția contemporanilor, este încă o enigmă; ea își poate găsi explicația prin memoria omului biblic, care se întinde pe parcursul a patru milenii și care este ea însăși elucidată, mai clar ca oricând, prin confruntarea cu modernitatea. Opera lui Pascal se constituie într-o lovitură genială de cutezanță deoarece, prin actualizarea Bibliei, el reușește să descifreze evenimentele epocii sale în același mod în care, din scrierea dublă folosită pentru palimpseste, s-ar ivi o grafie continuă, coerentă și înzestrată cu sens.

O lume pulverizată

Se poate obiecta că Pascal nu a inventat nici creștinismul, nici antropologia. Însă nu acesta este miezul problemei; este important să știm dacă gândirea sa este influențată de realitățile vremii. Însă putem reaminti câțiva parametri noi pe care Pascal, în calitatea sa de antropolog și de creștin, trebuie să îi integreze în discursul său: pulverizarea «Cosmosului»

provocată de afirmarea infinității universului, dispoziția omului care nu își poate găsi locul, distrugerea ierarhiilor naturale, politice, sociale și religioase, apariția unei noi modalități de raportare la Sfânta Scriptură, precum și fenomenul de asimilare a naturii și istoriei într-o scriere.

Șocul infinitului

Infinitatea universului, afirmată de Nicolas de Cues la mijlocul secolului al XV-lea, reprezintă mai degrabă o teză filosofică decât una fizică. În opinia lui Giordano Bruno, orice lume, chiar dacă numărul lumilor existente este infinit, este, din motive mecanice, finită. Kepler afirmă și el că lumea este finită, în timp ce Descartes admite caracterul nelimitat al spațiului, dar arată că orice sistem mecanic este finit. Cosmologia «finitistă» îi oferea antropologiei mai multe modele sigure: centrul și periferia, mediul, eterna revenire a acelorași realități. Concepută după modelul «Cosmosului», sfera reprezentării îi atribuia omului o anumită poziție, echidistantă față de extreme, capabilă să le pondereze. Mijlocul geometric devenea astfel un centru arhimedian, centrul universului, dar și al mișcării, în care se echilibrău toate realitățile. Acest tip de model, care se află și la originea teoriei lui Descartes (*cogito*), sprijinea certitudinea omului conform căreia «un punct fix și stabil» era de ajuns pentru a-l elibera de orice neliniște. Infinitatea cosmică a reprezentat o răsturnare a tuturor principiilor considerate până atunci sigure. Pascal face apel la forța considerațiilor fizice pentru a-l depozeda pe om de toate certitudinile sale. Din acest moment, omul este «în derivă», deoarece nu își poate stabili poziția «între două infinituri care îl încarcerează și îl evită». Nimeni nu poate ști dacă omul este în mișcare sau în repaus, deoarece poziția sa nu poate fi determinată. Iar când infinitul măreției se alătură infinitului de micime, nu mai putem afirma cu siguranță despre ceva că este mare, mic, înalt sau jos, greu sau ușor, plin sau vid.

Demnitatea umană

Acest infinitism distructiv se combină cu abolirea tuturor ierarhiilor. Căci, dacă nu mai există noțiunea de înalt sau scund, cum putem concepe acea scală a realităților, care, încă de pe vremea lui Thomas D'Aquino, clasifică toate creațiile în funcție de gradul lor de ființare sau de perfecțiunea lor? Este vorba despre scara ființelor, a valorilor, a ierarhiilor civile și religioase, a ordinii socio-politice; este, de fapt, clasificarea comportamentelor pozitive și negative. Dacă umanismul lui Marsilio Ficino sau Pico de la Mirandola provine dintr-o ontologie scalară, secolul al XVI-lea, pradă inflației monetare și crizei generale a valorilor, cunoaște o subversiune a ordinii sociale, care răvășește «ordinele» și care îi conferă omului sarcina calificării celei mai problematice, și anume «demnitatea», dacă este adevărat că ea nu poate fi cucerită decât în contextul prăbușirii «demnităților».

Cele două cărți

Dar aceasta nu este tot. Timpurile moderne reprezintă epoca interpretării. Încă de la începutul secolului al XV-lea predomină teoria celor două cărți, Natura și Sfânta Scriptură, prima fiind scrisă chiar de mâna lui Dumnezeu, iar a doua fiind inspirată tot de El patriarhilor și profetilor săi. Ambele vorbesc despre opera divină, arată puterea și înțelepciunea Autorului lor, precum și proiectele și voința Sa providențiale. Ele se completează una pe cealaltă: când păcatul a corupt natura umană, afectând raportul său cu ordinea creației, a fost nevoie ca Dumnezeu să vorbească prin intermediul celor pe care îi cerceta în Duh. Datorită riscurilor transducerii, textul scriptural a devenit la fel de enigmatic precum Natura, astfel că, în zilele noastre, cele două cărți pot fi așeluate cu niște criptograme ce trebuie comparate pentru a le extrage sensul.

Pascal - Arta digresiunii

Această concepție deschide calea teoriei lui Pascal, care afirmă că cele două cărți depind de aceeași artă a interpretării; el consideră că Natura și Biblia sunt, de fapt, anumite cifre ce pot fi decodate cu ajutorul unor tehnici exegetice. Poate că există o cheie ce le poate desluși pe amândouă. Raymond de Sebond, a cărui operă *Teologia naturală* a fost tradusă și elogiată de Montaigne, afirma că această cheie este reprezentată de Omul-Dumnezeu, arătând că în dogma creștină există credința într-un Dumnezeu care s-a făcut om. În concepția sa, dubla criptogramă ar putea fi descifrată prin punerea ei în lumină. Întrebarea referitoare la natura omului conține toate misterele universului, iar rezolvarea sa poate oferi un răspuns pentru acestea.

Dacă omul se cunoaște pe sine, el cunoaște întreaga lume. Această teorie este sprijinită de redescoperirea literaturii grecești în perioada Renașterii. Omul este «elementul de legătură al lumii», «mijlocitorul universului», «măsură comună» care permite compararea realităților. El este norma oricărei judecăți. Pitagora afirma că proporțiile corpului uman trebuie luate ca măsură în orice construcție arhitecturală, pentru ca aceasta să fie solidă. Hippocrate descoperă corespondențele existente între fiecare organ uman și planete, între dispozițiile sale și climă, între funcțiile umane și constelații. Din această perspectivă, omul este un microcosmos, corespondența perfectă a macrocosmosului, interpretul mistereleor și secretelor universului. Omul devine cheia interpretării naturii: astfel, orice fel de natură este raportată, măsurată și evaluată prin raportarea la natura umană. Până și animalele sunt studiate în raport cu omul, prin crearea unei zoologii antropologice: plantele sunt clasificate în funcție de efectul lor asupra sănătății umane, iar pietrele, prin valoarea care le este atribuită de om. Această alianță naturală între om și restul creaturilor îl transformă pe acesta în agentul unei comensurabilități universale, «oglanda» și «punctul convergent» al evenimentelor din univers. Etalon de măsură, model, termen mediu în proporție, omul este principiul de armonizare al polifoniei dintr-o lume în formare.

Disproporția omului

Există oare o disonanță mai brutală, în acest context, decât termenul care rezumă discursul pascalian asupra omului: «disproporție»? Expresia «disproporția omului» este titlul unui lung fragment intitulat «Cele două infinituri». În acest fragment, Pascal ne înfățișează acțiunea unei lunete astronomice, apoi un microscop care, modificând scara viziunii, confruntă realități care, nefiind de același ordin, nu pot fi comparate. Pascal regăsește aici un paradox întâlnit și în matematică: nu putem mări o cantitate de ordin superior dacă îi adăugăm cantități de ordin inferior. Astfel, punctele nu pot prelungi liniile, liniile nu pot mări suprafețele, iar cuburile nu pot modifica pătratele. În același sens, pământul nu mai este decât un punct în comparație cu traseul vast al soarelui, iar acesta din urmă devine «un punct infim în comparație cu cel urmat de astrele care călătoresc pe bolta cerească» (72/199)¹. Pascal extrapolează și afirmă că «toată lumea aceasta care se lasă văzută nu e decât o trăsătură imperceptibilă în cuprinsul de necuprins al naturii» (72/199). Confruntat cu infinitul grandorii, omul ar fi redus la neant dacă nu ar beneficia de «o altă minune»: infinitul de micime, abordat prin microscop, sugerează prezența, într-un păianjen, «a unor părți incomparabil mai mici, picioare cu articulații, vene în picioarele ei, sânge în aceste vene, umori în sânge, picături în umorile sale, aburi în aceste picături», iar «punerea în abis» ne arată, în «cadrul acestui atom abia schițat, o «infinitate de universuri, fiecare cu cerul său, planetele sale, pământul său... și pe pământul acesta animale, ba chiar și muște, la care se va găsi tot ceea ce aveau și cele dintâi; descoperind și la ele aceleași lucruri, neconținut și la nesfârșit» (*ibid.*). După ce înainte fusese imperceptibil, trupul omului devine «un colos, o lume sau, mai degrabă, un tot, față de neantul care nu poate fi atins» (*ibid.*). Omul este deci în același timp totul și nimic,

1. Referințele trimit la *Cugetări*, ed. L. Brunschvicg, iar referințele scrise cursiv la ediția L. Lafuma, Seuil.

«rătăcit în această zonă îndepărtată a naturii», sălășluiește în lumea vizibilă, percepută ca o «temniță minuscule» și care îi neagă accesul la universal; astfel, omul aduce dovada lipsei sale de măsură și a disproporției între diferitele abordări ale realității. El nu mai este elementul mediu situat între extreme și care îngăduie ca termenii să se succedă în trepte alăturate.

Monstru de neînțeles

Ierarhia reglată odinioară conform unor intervale aritmetice, geometrice sau armonice este urmată de un univers fără mișcare, lipsit de centru sau de margini. Aderarea filosofului la concepția infinitistă este deci distructivă: omul nu-și mai poate da seama ce este prin raportarea la ceea ce există. Nici trupul, nici simțurile sau rațiunea sa nu mai pot fi măsurate în funcție de ceea ce îl înconjoară. Poziția sa nu mai este privilegiată deoarece nu poate fi situată în spațiul nelimitat. Nici nu este clar dacă omul este în repaos sau în mișcare. Această relativitate neagă orice certitudine și limitează orice cunoaștere. Omul, care inițial ar fi putut fi elementul cel mai important al universului, cheia către decodarea cărții lumii, pare să se prăbușească: «monstru de neînțeles», un mister chiar și pentru sine, cum ar putea să «lămurească această încurcătură»? «Fiindcă, la urma urmei, ce reprezintă omul în natură? Un neant față de infinit, un tot față de neant, ceva de mijloc între nimic și tot. Aflat la o distanță infinită de cuprinderea extremelor, ...de asemenea neputincios să vadă neantul din care a fost smuls, cât și infinitul care îl înghite» (*ibid.*). La fel de disproporționată față de obiectul său ca și simțurile, inteligența se mărginește să «întrezărească aparența din mijlocul lucrurilor, în disperarea veșnică de a nu putea afla nici principiul primordial, nici rostul ultim al acestor lucruri» (*ibid.*). Dacă «toate lucrurile au ieșit din neant și se pierd în infinit», avem la dispoziție doar o clipă efemeră pentru a le cuprinde esența. «Mereu nesiguri, plutind între ignoranță și cunoaștere..., incapabili să știm tot sau să ignorăm absolut tot», ne aflăm într-o poziție de neînvidiat, deoarece nu putem nici să

ne îndoim, nici să afirmăm. Omul confruntat cu infinitul nu este același om a cărui îndoială dădea naștere unei siguranțe de sine mai puternică decât lumea, este un om «în derivă», prins la mijloc, într-o incertitudine atât de vastă, încât obiectul ținut se eschivează și nu se lasă niciodată deslușit. Dacă încercăm să ne fondăm cunoașterea pe acest obiect, el se scurge și se scufundă din ce în ce mai mult, ca și cum încercarea de a tinde către infinit l-ar arunca în cel mai adânc hău.

Contradicții

Viata sub amenințarea infinitului a transformat omul într-un mister chiar și pentru el însuși. Pascal se întreabă: «Ce fel de himeră este omul? Ce noutate, ce haos, ce subiect de contradicție, ce miracol? Măsura tuturor lucrurilor, un nerod vierme de pământ; purtător de adevăr, un munte de incertitudine și eroare; gloria și rebutul universului» (434/131). Pascal folosește cu predilecție oximoronul; această figură de stil care reunește contrariile îi permite să demonstreze faptul că natura omului este alcătuită din contradicții uimitoare. Oare natura omului nu își pierde astfel caracterul substanțial, având în vedere că substanța nu poate admite în același timp attribute contrarii? În ceea ce privește adevărul, Pascal oscilează între teoria pyrroniană și cea dogmatică, trecând de la o îndoială care se anihilează singură la o siguranță care nu reușește să își argumenteze principiile primare.* Oare Pascal se va îndoii de faptul că se îndoiește? Omul este un câmp de luptă, sfâșiat între un sentiment al vanității sale și o rațiune care nu dispune de dovezi concrete. În ceea ce privește fericirea, am putea evita această dezbatere? Este adevărat că toți oamenii își doresc să fie fericiți, dar ei se străduiesc să atingă acest ideal prin diferite mijloace. Vorbind despre fericirea omului, Pascal notează: «Ceea ce pare straniu la om este faptul că nu există nimic în natură care să

* Dogmaticii profesau o certitudine absolută; ei afirmau că omul poate accede la adevăr. Pyrronienii erau adepții scepticismului, ai principiului îndoielii (n. tr.).

nu fie în stare să țină loc de scop și în care el să nu caute fericirea: aștri, elemente, plante, animale, insecte, boli, războaie, vicii, crime etc. Omul fiind decăzut din starea sa naturală, nu există nimic către care să nu fie în stare să se îndrepteze». (425/148) Unii caută fericirea înlăuntrul lor, iar alții în exterior (465/407); ei sunt socotiți foarte înțelepți, când de fapt sunt «găunoși și lipsiți de minte». Aceste atitudini contradictorii se luptă în ființa umană. Această «luptă interioară» între rațiune și sentiment, în căutarea adevărului, și între rațiune și pasiuni, în căutarea binelui, face din oameni victime sigure ale contradicțiilor.

Deșertăciunea filosofiei

Oamenii au încercat să găsească o soluție pentru această stare de contrarietate înăscută prin alegerea unor «secte», după cum numește Pascal școlile filosofice. «Unii au vrut să renunțe la pasiuni și să devină zei» (o referire clară la stoici); «ceilalți au vrut să renunțe la rațiune și să devină animale» (epicurienii), «dar nici unii, nici alții nu au putut-o face; iar rațiunea dă pe față caracterul nedrept și înjositor al pasiunilor..., dar pasiunile sunt mai departe vii în cei care vor să renunțe la ele» (413/410). Contrariile se transformă în permanență: «Cel care vrea să fie înger este animal». Nici disputa dintre pyrronieni și dogmatici nu pare să aibă mai mulți sorti de izbândă: «Avem o neputință de a dovedi care rezistă oricărui dogmatism. Avem un instinct al adevărului care rezistă oricărui pyrronism» (395/406). Cele două se contopesc, fără a mai putea fi separate, astfel încât pozițiile filosofilor nu pot fi argumentate. Totuși, există o anumită tipologie a sectelor care pare a fi fondată pe natura omului: «Unii au căutat fericirea în autoritate, alții în cercetări și științe, alții în voluptăți» (425/148). «Aceste trei plăceri pământești au format trei secte, iar cei pe care-i numim filosofi n-au făcut altceva decât să urmeze, în mod efectiv, una dintre ele» (461/145). *Libido dominandi* se regăsește la stoici, care încearcă să-și controleze firea, iar *libido sciendi* apare la academicienii care încearcă să-și găsească pacea în cunoaștere. *Libido sentiendi*

predomină la epicurieni, care doresc să se bucure de viață. Oare Pascal stabilește o asemenea departajare între pasiuni pentru ca ele să nu se poată amesteca și să ia în stăpânire, pe rând, același om? Cititorul operei pascalienne ezită în fața acestui text și se întreabă dacă Descartes nu este prezent prin curiozitate, iar Montaigne prin căutarea voluptății. Poate însă că fragmentul citat este, de fapt, o severă diatribă la adresa școlilor filosofice care se fălesc cu stăpânirea înțelepciunii, când, în realitate, ele nu fac altceva decât să accentueze o pasiune umană.

Mizeria și măreția omului

Este poate mai simplu să ne raportăm doar la ambiguitatea umană. Altfel, ce lecție putem trage din conflictele filosofilor care se împart în două tabere: unii se străduiesc să înalte omul și să-i descopere măreția, iar ceilalți încearcă să-l înjosească, reprezentându-i mizeria (427/400). Ei nu fac altceva decât să parieze pe una dintre aceste două variante, fără a realiza însă că grandoearea și mizeria umană sunt strâns împletite. Aceasta este caracteristica principală a operei lui Pascal: perechea măreție/mizerie nu indică doi termeni ai unei alternative, ci convertibilitatea unuia în celălalt, deși ei par diametral opuși. Măreția provine din mizerie, iar mizeria își are rădăcinile într-o măreție apusă. Trebuie neapărat să fim măreți pentru a fi conștienți de situația în care ne plasează natura; animalele nu se simt mizerabile; în acest caz, de ce ar face-o omul, dacă nu ar purta în sine, în starea sa de prezență, grăuntele unei amintiri sau marca unei măreții pierdute? Dar există și o situație opusă: de ce omul se laudă, se preface curajos, de ce încearcă să se înalte în propriii săi ochi și să se înconjoare de substitute? Fiecare grup filosofic alege măreția sau mizeria și se slujește de argumentele rivalilor săi pentru a-și consolida opinia. Astfel, «unii au ajuns la concluzia ticăloșiei cu atât mai mult cu cât au luat ca mărturie măreția, ceilalți ajungând la concluzia măreției, cu atât mai vârtos cu cât au dedus-o chiar din ticăloșie» (416/122). Deci, dacă una poate fi dedusă din cealaltă, înseamnă că există un

raport tip cauză/efect sau semnat-semnificant între cele două noțiuni: astfel, mărețiile ceremoniilor și ale imaginației au poate ca țel să disimuleze sau să compenseze o mizerie ascunsă. În acest caz, măreția și grandoearea sunt doar semnele și simptomele mizeriei; iar analiza pascaliană încearcă să demonstreze acest lucru. Și invers, sentimentul mizeriei, care torturează existența și o transformă într-o boală, poate fi indiciul unei grandori care ne lipsește doar pentru că o considerăm un element esențial? Mizeria este, de fapt, măreția inversată. Doar o ființă obsedată de o măreție pierdută se poate simți mizerabilă, dar nu există nimic mai tragic decât comedia socială jucată de un om care se agață prin «legăturile imaginației» de o aparență strălucitoare care îi poate disimula adevărata condiție.

Paradoxul uman

Întreaga antropologie pascaliană este organizată în jurul acestei dileme pe care Pascal preferă să o numească «paradox» și care desemnează prezența contrariilor în ființa umană. Un precedent poate fi găsit la Montaigne, care afirma că «demnitatea» omului trebuie căutată în conștiința «josniciei» sale, și nu în averea sau poziția socială de care se bucură un individ. Adevărata noblete constă în sentimentul de înaltare promis libertății noastre, în meditația filosofică, zelul religios, supunerea față de legi, sacrificiul de sine pentru binele țării, nu în «demnitățile electivă», «funcțiile», «ordinele politice» și alte «însărcinări de joasă speță» (p. 187¹), care demonstrează un curaj mediocru. Omul este demn prin sentimentul lipsei sale de demnitate și nu se poate onora decât prin această umanitate non-exclusivă, care îl plasează la același nivel cu toate «condițiile» și «stările». Cum putem evalua onoarea în funcție de statutul social într-o epocă atât de agitată? Montaigne scria despre un parvenit: «Deși l-am cunoscut ca pe un om de nimic cu trei zile înainte, el strecoară pe nesimțite în păreriile

1. Montaigne, *Eseuri*, ed. Pierre Villey, 3 vol., P.U.F., col. Quadrige, Paris, 1992.

noastre o imagine de măreție, de infumurare și ne convin-
gem că el e demn de stima noastră deoarece se bucură de
trecere și de o îmbunătățire a stilului de viață; nu îl judecăm
după valoarea sa, ci... după prerogativele funcției pe care o
detine. Dacă soarta se întoarce împotriva sa, dacă își pierde
influența și se reîntoarce în mulțimea fără chip, ne întrebăm
cu toții care a fost cauza ascensiunii sale¹. Influențat de ace-
ste texte, Pascal caută și el măreția omului în sentimentul mi-
zeriei pe care încercăm în van să o disimulăm prin măști și
deghizări de bal mascat, deoarece «activitățile noastre sunt
niște farse».

Natura decăzută

Însă apare o divergență în opiniile celor doi autori: «Valoa-
rea sufletului, scrie Montaigne, nu constă în a ținti sus, ci
într-o rutină ordonată. Măreția sa nu se exercită în măreție,
ci în mediocritate²». Pascal însă se situează pe o poziție radi-
cal opusă, sondând mizeria în profunzime pentru a cunoaște
mai bine măreția: pe măsură ce înaintează mai adânc în
noaptea mizeriei, el descoperă în ființa umană și mai multă
măreție, dar și mizerie (416/122). Este o certitudine amară
care naște neliniștea și durerea. Durer exprimase acest sen-
timent într-o acvaforte intitulată *Melancolia*. Știința ne oferă
un sentiment exaltant al măreției noastre, dar adaugă și tra-
gedia mizeriei. Această uniune între contraste (perfectiunea
și abjectia) constituie una dintre cele mai uimitoare taine
existente: de ce trebuie ca extremele să fie atât de apropiate
până la identificare și contopire, de ce trebuie ca o crimă să
fie virtute, iar virtutea viciu? Dincolo de paradoxul care irită,
este adevărat că, de fapt, conștiința culpei este înălțătoare și
că nu există nimic mai degradant decât mulțumirea de sine.
Pascal se străduiește să explice acest mister straniu: omul nu
se află astăzi în starea sa originală, primordială. Termenul-
cheie al enigmei este «decăderea»: omul «s-a prăbușit din

1. Montaigne, *op. cit.*, p. 935.

2. *ibidem*, p. 809.

poziția sa reală». Iată esența operei pascalienne. Analogiile se
multiplică: Paulus-Emilius nu se lamenta că își pierduse funcția
de consul, deoarece nu aceasta fusese starea sa inițială; în
schimb, Perseu era disperat deoarece nu mai era rege (409/117).
Poate că omul actual este «un rege detronat». Este posibil ca
memoria umană să fi reținut amintirea unei asemenea catas-
trofe?

Eul este detestabil

Pascal amână răspunsul la această întrebare și cercetea-
ză natura umană. Prezența răului în interiorul binelui este
caracteristica cea mai marcantă a oricărui studiu închinat
moravurilor omenesti. Omul și-a construit o fațadă morală
pentru a-și masca cele mai mari vicii: «Orgoliul compensează
și șterge toate slăbiciunile», deoarece «el fie își tăinuiește slă-
biciunile, fie, dacă le dezvăluie, se mândrește că le cunoaște».
(406/477-405/71). Oare virtutea se găsește pe undeva la mij-
loc între cele două vicii? Totul este deformat de acest joc amă-
gitor al balanței. «Calicii, afirmă Montaigne, au și ei pompa și
voluptatea, și luxul lor precum cei bogați și, din câte se spu-
ne, au și propriile demnități și ordine politice¹». Pascal notea-
ză, în replică: «Vanitatea este atât de adânc înrădăcinată în
sufletul omului, încât până și un soldat, o ordonanță, un bucă-
tar sau un hamal se laudă și vrea să aibă propriii admiratori.
Același lucru este valabil și pentru filosofi». (150/627). Toate
slăbiciunile umane sunt aidoma, ar spune Montaigne. Ceea ce
ne apare uneori ca moral, în orice mediu social, nu este de
fapt decât o abilă aranjare a defectelor și ciudățeniilor uma-
ne. Chiar și «omul de lume» își orânduiește viciile în așa fel
încât să slujească amorul propriu și comoditatea celorlalți,
dar inima lui este vanitoasă și «plină de murdărie». «Puțini
vorbesc despre modestie cu modestie, despre neprihănire
fără prihană, despre pyrronism cu îndoială. Suntem alcătuiți
doar din minciună, duplicitate, contradicții și ne ascundem și
ne travestim chiar față de noi înșine» (377/655). Surprins în

1. Montaigne, *op. cit.*, p. 1082.

flagrant delict de impostură, de șarlatanie, «omul de lume» se refugiază în ultima sa linie de apărare: el a construit, în mintea celorlalți, ca de altfel și în propria sa imaginație, un idol al personalității sale pe care îl numește «eul» său, pe care îl transformă în unicul său judecător. Acest refugiu al demnității noastre nu este decât o fantasmă abuzivă și tiranică; este odios să încercăm să o impunem altuia: «Eul este detestabil. Tu, Miton, disimulezi, nu încerci să te dezbari de el, deci ești mereu detestabil» (455/597). Eul poate fi incomod pentru ceilalți, deoarece «vrea să îi înrobească», și este pe deasupra și «nedrept în sine, deoarece vrea să devină centrul a tot»: «Fiecare eu este dușmanul și ar dori să fie și tiranul celorlalți» (*ibid.*). Omul moral nu este decât un impostor, deoarece onorabilitatea sa este doar o fațadă, iar prima victimă a ipocriziei sale este el însuși.

Obişnuința, «a doua natură»

Critica devine mai radicală o dată cu abordarea moralei, dreptului și politicii. Omul dispune de o putere atât de mare de adaptare și de o asemenea maleabilitate, încât nu există nimic care, printr-o întrebuintare frecventă, să nu îi devină natural. De fapt, totul este fabricat de obişnuință: principiile, sentimentele, credințele, profesiile, condițiile și apartenența religioasă. «Puterea obişnuinței este atât de mare, încât din cei pe care natura nu i-a făcut decât oameni iau naștere oameni de toate condițiile» (97/634). Obişnuința îi împarte pe oameni în turci, necredincioși, eretici, iar ei sunt astfel doar pentru că urmează «felul de viață al părinților lor» (98/193). Tot obişnuința îi creează și pe zidari, soldați sau țiglar, în funcție de obiceiurile țării lor. Tot obişnuința ne deprinde să credem că după fiecare noapte se luminează de ziuă, deoarece «vedem că un anumit fenomen se produce întotdeauna în același fel» (91/660). În același mod ne convingem că «regele este cumplit» (89/419), că numerele, spațiul și mișcarea sunt așa cum le percepem; tot obişnuința ne furnizează premisele discursului nostru (92/125), ea determină dragostea

copiilor față de părinți (93/126). Oare nu ar trebui să ne alarmăm? Dacă dragostea, în aparență sentimentul cel mai natural, este de fapt doar o urmă lăsată în suflet de către obişnuință, cum putem fi siguri că o altă obişnuință nu va face tot mai contrariul? «Care este deci această natură ce poate fi atât de ușor ștearsă? Obişnuința este o a doua natură, care o distruge pe prima». Dar cum este natura care poate înlocui obişnuința? Aceasta este o întrebare capitală, având în vedere miza pe care o antrenează: dreptul natural, legea naturală, morală naturală, politica naturală... «Mi-e teamă, răspunde Pascal, că această natură este doar o primă obişnuință, tot așa cum obişnuința este o a doua natură». Propozițiile geometrice sunt singurele care nu pot fi modificate, «deoarece rațiunea se află la originea sentimentelor naturale, dar este și motivul dispariției lor» (95/646). Omul ar trebui să fie îngrijorat din cauza acestei maleabilități infinite.

Discursul mașinăriei

Pascal pare însă să se adapteze la această realitate. Mai mult încă, el o folosește pentru avantajul său. Dacă este adevărat că «obişnuința dă naștere dovezilor pure și puternice», de ce nu ar putea fi utilizată de pedagogi, politicieni sau apologeti? «Ea pornește automatul, care antrenează spiritul fără ca acesta să-și dea seama» (252/821). Nu este omul o îmbinare între mașină și spirit? Obişnuința stăpânește toate piesele acestei mașinării, astfel încât ea poate să determine spiritul să simtă, să judece sau să creadă ceea ce dorește stăpânul jocului, om sau demon, înțelept sau doar ucenic vrăjitor. Pascal profită de această idee; să luăm, de exemplu, idealul practic care poruncește judecăților și acțiunilor noastre: «Dreptatea, scrie Pascal, este ceea ce a fost statornicit și astfel, toate legile împământenite vor fi socotite în mod necesar drepte, fără a mai fi cercetate, deoarece au fost statornicite». (312/645). Această statornicire este o instituție care sancționează «obişnuința veșnică», după cum o numește Jean Domat, deci care o ratifică. Lucrul evaluat conferă forță

jurisprudenței. În consecință, legea este respectată nu pentru că ar fi rezonabilă sau dreaptă, ci pentru că este pur și simplu lege. «Dacă ne conducem doar după rațiune, nimic nu este drept prin sine; totul se clatină cu timpul. Tradiția consfințește justiția prin simplul fapt că este acceptată; acesta este fundamentul mistic al autorității sale. Cine o readuce la principiul ei o nimicește» (294/60). Putem înțelege astfel repulsia lui Pascal față de participanții la Frondă și alți reformatori care, folosind justiția drept pretext pentru acțiunile lor, intenționează să distrugă ordinea stabilită a lucrurilor. «Este cea mai sigură cale pentru a pierde totul, declara Pascal. Nimic nu poate fi mai greșit decât legile care îndreaptă greșelile; cine li se supune deoarece sunt drepte se supune dreptății pe care și-o imaginează, nu esenței legii: ea este în întregime închisă în sine; ea este lege, și nimic mai mult» (*ibid.*). Legea este deci arbitrară? «Ea a fost odinioară introdusă fără nici un motiv»; ca și legea care supraveghează împărțirea pământului, ea «a devenit rezonabilă cu vremea; trebuie socotită autentică, nepieritoare, iar originea ei trebuie tănuțită, dacă nu vrem să ia sfârșit în curând» (*ibid.*). Rațiunea este determinată de efecte care, la rândul lor, sunt lipsite de rațiune.

Natura pierdută

Diagnosticul este desăvârșit: «Adevărata natură (a omului) a fost pierdută, deci totul devine natura sa» (426/397). Omul era deci un «rege detronat» prin însăși natura sa, adică prin această determinare a speciei sale, această reglementare a vieții sale, această măsură a existenței sale care hotărăște ce este bine pentru el și se pronunță asupra telurilor sale. Natura este, de asemenea, rațiunea – teoretică și practică – prin alegerea principiilor sale. Pentru fiecare specie, natura este ceea ce o proporționează în raport cu alte specii, în cadrul unui sistem analogic, iar în cazul omului, ea reprezintă ceea ce îl unește cu Creatorul său, deoarece ea dispune de «perfectiuni pentru a demonstra că este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dar și de defecte, pentru a arăta

că nu este decât o imagine a Divinității» (580/934). Dacă omul este deposedat de natura sa, el rămâne lipsit de orice repere și decade până la nivelul fiarelor; acestea nu sunt însă nefericite. «Ceea ce, pentru animale, ține de firea lor, pentru om reprezintă o slăbiciune; prin aceasta ne dăm seama că firea lui fiind astăzi asemănătoare celei a animalelor, el a decăzut dintr-o fire superioară, care îi era proprie odinioară» (409/117). Însă, după ce și-a pierdut natura proprie, omul a devenit un «animal», gata să se transforme dintr-o specie în alta, după bunul plac al pasiunilor sale, după cum o sugera și bestiarul Părinților Bisericii. Pe scurt, omul «nu știe unde îi este locul. El este în mod evident rătăcit și decăzut din poziția sa reală și nu mai știe cum să o regăsească; o caută pretutindeni cu neliniște, dar fără succes, prin tenebrele de nepătruns» (427/400). Decăzut, rătăcit, disproporționat în raport cu toate, deposedat de adevărata sa natură, omului îi lipsește ceva vital: «Cine este nefericit pentru că nu are decât o gură? Dar cine nu ar fi nenorocit dacă nu ar avea decât un ochi? Probabil că nu ne-am gândit niciodată să ne întristăm pentru că nu avem trei ochi, dar suntem nemângâiați dacă nu avem nici unul» (409/117). Nimeni nu poate spune cu certitudine ce anume îi lipsește omului.

Rațiunea efectelor

Îi vom întreba oare pe filosofi? Pascal pare să-și fi încheiat deja socotelile cu aceștia, clasificând doctrinele filosofice conform unei tipologii a pasiunilor. Poate ar trebui să găsim un mod de clasificare a opiniilor care să ne îngăduie să degajăm partea de adevăr ce se găsește în interiorul lor. Am observat cum Pascal, în lipsa unei cunoașteri a principiilor primordiale, din care am putea deduce legi și instituții, inducea «rațiunea efectelor». Să aplicăm acest procedeu la faptele de viață. În acest sens putem pune o întrebare banală: trebuie să îi onorăm pe mai marii timpului nostru? Indiferent de motivațiile care se află în spatele atitudinilor pe care le putem lua în această situație, ele se împart în două clase: a cinsti

sau a nu cinsti. Dacă operăm o «gradare», clasificându-le în funcție de intensitate, putem observa că aceste opinii «merg de la pro la contra». Să citim textul «poporul cinstește perșoanele cu obârșie aleasă. Semidoctii le disprețuiesc, spunând că nașterea nu este un merit al persoanei, ci pură întâmplare. Cei inițiați le onorează, dar nu în spiritul poporului, ci într-un gând ascuns. Credincioșii care dau dovadă mai mult de zel decât de cunoaștere le disprețuiesc, în pofida temeiului care le-a câștigat respectul celor inițiați, deoarece ei îi judecă într-o lumină nouă, ce le-a fost dată de cucernicie. Dar creștinii desăvârșiți îi cinstesc într-o lumină superioară» (37/90). Dacă analizăm cu atenție aceste opinii, din ele izvorăște un grăunte de adevăr, o lumină tășnește din acest clar obscur, și anume «rațiunea cauzelor» care aduce laolaltă, prin cinstirea persoanelor suspuse, «poporul», «pe cei inițiați» și pe «adevărații creștini», iar prin disprețuirea maimarilor vremii, pe «semidoctii» și «credincioșii». Putem obiecta că aceste calificări implică o anumită prejudecată și că jocurile sunt făcute dinainte. Totuși, dacă este adevărat că obligația de a cinsti «persoanele de calitate» se naște dintr-o prejudecată, am observat că ele nu sunt prețuite pentru calitățile lor, ci în virtutea unei «rațiuni» ce poate fi manifestată doar printr-o scară de lumină. «Poporul» acționează pe baza unor principii sănătoase, dar crede că «descoperă adevărul acolo unde, de fapt, acesta nu există»: adevărul se găsește în părerile sale, dar nu în măsura în care își închipuie (335/92). «Cei inițiați» se alătură poporului și formează împreună cu acesta «mersul lumii» (327/83), dar dintr-un alt motiv, fiind împinși de «un gând ascuns» (336/91), pentru a se erija în judecători. «Cei aflați la mijloc și care au depășit ignoranța naturală, dar nu au putut accede la cealaltă, dau dovadă de o spoială de cunoaștere mărginită și fac pe înțelepții» (327/83); aceștia sunt «semidoctii» care «tulbură lumea și gândesc rău despre orice». Astfel, ignoranța conștientă a «celor inițiați» se unește cu ignoranța poporului, în așteptarea unei rațiuni sau cauze pe care creștinii de rând, nerăbdători să distrugă părerea poporului, o ratează la rândul lor. Această rațiune se

va afla la dispoziția celor care, împreună cu poporul și cu cei inițiați, vor forma «mersul lumii» și vor acționa ca ei, dar știind de ce. Cine sunt aceștia? Pascal nu știe încă. El știe doar că adevărul nu se află acolo unde cred credincioșii de rând și poporul și că trebuie să existe un punct de vedere superior care să evalueze și să judece adevărul.

Această concluzie este exemplară, iar Pascal va folosi acest tip de raționament în repetate rânduri. Modelul provine din *Tratatul despre secțiunile conului*, în care, referindu-se la clasa care poate include circumferința, elipsa, parabola și hiperbola, Pascal descoperă că aceste figuri pot fi considerate niște secțiuni ale unui con, efectuate de un plan care se rotește în jurul unei axe: dacă acest plan este ortogonal, la nivelul conului, secțiunea care rezultă este o circumferință; pe măsură ce planul se rotește, asistăm la metamorfozele cercului, care devine rând pe rând elipsă, parabolă sau hiperbolă, în timp ce unghiul de percepție, situat inițial în vârful conului, se deplasează, deoarece trebuie să se afle mereu pe verticala planului. Văzute din vârful conului, conicele sunt absorbite în circumferința care este însăși cauza efectelor. Faptul că același tip de inducție poate călăuzi «părerile și judecățile» către adevăr ne arată că doar un punct situat la înălțime – și simbolizat aici de vârful conului – poate cuprinde universul în dimensiunea sa geometrică, eliberat de orice posibilă deformare a perspectivei.

Dezlegarea enigmei

Existența este o boală, al cărei diagnostic a putut fi stabilit după studierea a numeroase simptome și efecte. Pentru a prescrie un leac, este nevoie mai întâi să aflăm cauza. Ea poate fi cunoscută dacă punem în funcțiune procedeul inductiv, a cărui eficacitate a fost deja dovedită. Este deci necesar să îndreptăm scara luminoasă în direcția rațiunii celei mai înalte: «Pe măsură ce dispunem de mai multă lumină, descoperim și mai multă măreție și mizerie a omului... Filosofi îi

uimesc pe oamenii obișnuiți, iar creștinii îi uimesc pe filosofi» (443/613). Regăsim aici gradăția și punctul de vedere superior: «Tot ceea ce aflaseră oamenii, prin intermediul celor mai luminate minți, era insuflat copiilor de către această religie» (444/229). Astfel este descoperită perspectiva: «Cine ar mai fi uimit să vadă că religia cunoaște în amănunt ceea ce aflăm atunci când suntem înzestrați cu mai multă lumină?» (443/613). Argumentul este foarte simplu: el constă în armonizarea religiei, identificarea ei cu acest nivel maxim de iluminare. Astfel, mersul lucrurilor se accelerează: cheia enigmei era «decăderea» sau «deposedarea», iar cauza acestei catastrofe este păcatul originar. «Fără aceasta, cum am defini omul? Tot statutul său depinde de acest punct imperceptibil» (445/695). «Omul nu acționează mânat de rațiunea sa de a exista» (439/491), deoarece el nu se mai află în «starea inițială a creației sale» (430/149), având în vedere că omul a fost deposedat de natura sa primordială din cauza păcatului. Această realitate a fost mult timp ignorată sau, apoi, acceptată cu greu, deoarece, în general, «păcatul originar este considerat o nebunie în fața oamenilor» (445/695), dar «cel puțin așa este luat», deoarece i se atribuie un statut de lucru contrar rațiunii; totuși, trebuie să admitem că «misterul cel mai greu accesibil puterii noastre de înțelegere, și anume transmiterea păcatului originar, este un lucru fără de care nu putem dispune de o cunoaștere a propriei noastre ființe» (434/131). Astfel au fost elucidate atât cauza catastrofei, cât și motivul pentru care ea nu este foarte clară: «Nu există nimic mai izbitor pentru rațiunea noastră decât afirmația că păcatul primului om și-a extins puterea și asupra acelor care, fiind prea îndepărtați de acest izvor, par a se afla în imposibilitatea de a fi participat la el. Aceasta nu ni se pare numai imposibil, ci și foarte nedrept deoarece este contrar regulilor mizerabilei noastre justiții, ca și osândirea unui prunc, incapabil de orice act de voință, pentru un păcat la care participarea sa pare cu atât mai improbabilă cu cât acest păcat s-a produs cu șase mii de ani înainte de venirea lui pe

lume» (434/131). Aceasta este într-adevăr «o enigmă» care nu poate fi înțeleasă, dar fără de care cunoașterea de sine este imposibilă. Pascal este conștient că doctrina menționată este incomodă pentru mulți, dar trebuie să-și asume acest risc. «Căci trăsăturile esențiale ale condiției umane și străfundurile inimii noastre se regăsesc în acest abis; astfel că omul, fără acest mister, este mai de neînțeles decât misterul însuși» (*ibid.*). Oare de ce «mister»? Deoarece imposibilitatea naturii decăzute de a afla ce îi lipsește este dublată de voința lui Dumnezeu de «a ascunde esența» dificultății noastre de a fi «atât de sus» sau mai degrabă «atât de jos», încât suntem incapabili să accedem singuri în acel loc» (*ibid.*).

Astfel am aflat cauza «contradicțiilor» care afectează omul și motivele pentru care această cauză era ascunsă pri-
virilor noastre. Paradoxul rămâne uriaș, deoarece tocmai «misterul cel mai greu accesibil puterii noastre de înțelegere», și anume transmiterea păcatului, este acel lucru fără de care cunoașterea de sine nu poate fi atinsă (*ibid.*). Acest surplus de contradicții, care părea să-l îndepărteze de religie, avea să-l călăuzească spre adevăr, după cum mărturisește chiar Pascal (424/404). Astfel, filosoful poate emite criteriul necesar unei religii veritabile: «Pentru ca o religie să fie adevărată, este necesar ca ea să fi cunoscut natura umană. Ea trebuie să fi cunoscut și măreția, și micimea, dar și cauzele ambelor. Cine oare îndeplinește aceste condiții, dacă nu religia creștină?» (433/215).

O scriere cifrată

După ce a descoperit «cauza efectelor» și esența dificultății noastre de a fi, autorul *Apologiei religiei creștine* va concepe un manual prin care să expună pe rând elementele doctrinei sale; el va utiliza acest avantaj, și anume perspectiva superioară oferită de credința creștină, pentru a desluși cartea Creației. Savanți precum Galileo sau Descartes repetă fără încetare că lumea este o «criptogramă», care poate fi

descifrată doar dacă ne dăm seama că este scrisă cu caractere matematice. În concepția lui Pascal, problema este însă mai complexă, deoarece el nu se referă la cartea universului, ci a ființei umane. Modelele matematice, fizice și biologice au și ele un rol important, însă se prezintă mai degrabă ca simboluri, și nu ca scheme, care pun în lumină pluralitatea nivelurilor de semnificație. Astfel, omul despre care am afirmat că «s-a prăbușit din poziția sa» se află în «derivă» prin spațiul infinit și caută indicii pentru locul pe care îl ocupă în univers în fizica centrilor gravitaționali propusă de Arhimede, ca și în mecanica fluidelor sau fiziologia organismelor vii.

O matematică mistică

Să ilustrăm exemplul acestei matematici mistice, în mod esențial figurativ. Dacă omul «s-a prăbușit din adevărata sa poziție», dacă se simte în nesiguranță, plutind «în derivă» pe apele involburate, el simte că este urgent să își calculeze poziția actuală prin determinarea raporturilor sale cu tot ceea ce cunoaște: «El are nevoie de spațiu pentru a se întinde, de timp pentru a dura, de mișcare pentru a trăi, de elemente care să îl compună, de căldură și alimente cu care să se hrănească, de aer pentru a respira; el vede lumina și simte corpurile, în sfârșit, totul este legat de el.» (72/199). Însă nu am dovedit că această alianță între om și ceea ce îl înconjoară a fost dizolvată? Oare ce altă alianță poate stabili omul, în limita prerogativelor sale? «Toate lucrurile sunt cauzate și cauzatoare, ajutate și ajutătoare, mediate și imediate; toate sunt legate între ele printr-un fir natural și invizibil care le apropie pe cele mai îndepărtate sau mai diferite». Astfel, Pascal purcede la o veritabilă remodelare a realității. Plecând de la contemplarea acestei «temnițe» (200/163) în care omul pare condamnat să-și petreacă zilele, în «spațiile infinite», «lipit de un colț al acestei vaste întinderi» (194/427), Pascal investează virtuțile unei alte «celule», care se află în centrul «careurilor magice», cunoscute de specialiștii în numerologie și care au proprietatea de a distribui toate numerele de la

1 la 100, dispuse simetric față de această celulă, în sume perfect egale. Este ca și cum «temnița», transformată în «celulă», ar fi dobândit puterea de a echilibra numerele, ca talgerele unei balanțe; cifra pe care o conține este mijlocul situat între două extreme pe care le echilibrează. Oare universul nu și-ar putea stabili, treptat, centrul în această celulă? *Tratatul Triunghiului aritmetic* ne poate furniza o altă celulă, aflată într-un unghi drept, capul celor mai remarcabile serii aritmetice; Pascal o consideră o mașinărie care abolește hazardul. Lectura lui Arhimede îi inspiră comentariul unui minunat pasaj din Biblie, și anume *Super flumina Babylonis*: «Ferice de cei care se află în aceste fluvii, însă nu aruncați sau luați de torent, ci nemișcați și puternici...; nu în picioare, ci așezați într-o poziție joasă și sigură, din care nu se ridică înainte de apariția lumii, ci după ce s-au odihnit în pace și întind mâna celui care trebuie să-i înalțe și să-i ajute să stea drepti și hotărâți în pridvoarele Sfântului Ierusalim» (458/545). Cele trei fluvii simbolizează poftele care duc cu ele omul și provoacă «deriva» sa. Cum ne putem păstra echilibrul pe apă dacă nu ne servim de proprietatea, caracteristică centrului de gravitate, de a modera masele care constituie corpul plutitor? Dacă situăm centrul gravitațional prea sus în raport cu linia de plutire, echilibrul vasului este precar, și el se poate scufunda; dacă centrul este situat prea jos, curenții vor fi atât de puternici, încât vasul se va afla la discreția lor. Dacă omul vrea să stea în picioare, este târât de curențele din fluvii; dacă se aruncă în apă, el este mânat de torențele impetuoase; dacă este «așezat într-o poziție joasă», poziția navei poate domina și înfrânge forța elementelor dezlănțuite.

Inima

Rând pe rând mijloc aritmetic, punct de vedere, cap de serie numerice, mijloc în opera lui Arhimede, centru de mișcare sau de gravitație, se pare că omul trebuie să depășească starea sa actuală și neștiința referitoare la originea și scopul

său, iar singura soluție este să se constituie într-o origine. Această capacitate este desemnată de Pascal printr-un termen care sugerează facultatea principiilor, și anume «inima» (285/155). Inima este sensul locului, al timpului, numărului și mișcării; ea «intuiește că există trei dimensiuni în spațiu și că numerele sunt infinite» (282/110). Ea se află la originea acestei cunoașteri premergătoare rațiunii, asupra căreia nu trebuie să judecăm, acestei opinii primordiale denumite «sentiment». Datorită ei ne aflăm în această lume, deoarece, «aruncați în corp», dispunem imediat de spațiu, timp, număr și mișcare; dar tot inima îl «simte pe Dumnezeu» (278/424), ea poate percepe absolutul. Inima poate fi organul spiritual prin excelență, prada «vidului» atunci când Dumnezeu nu se manifestă și care încearcă să umple acest vid prin «amuzamente» și prin «aspirația către odihnă prin neastâmpăr». Dacă această odihnă ar putea fi obținută, «urâtul, cu de la sine putere, nu ar pregeta să încolțească din adâncul inimii, unde are rădăcini firești, și ar otrăvi cugetul cu veninul său» (139/136). Astfel, Pascal poate afirma că «inima omului este găunoasă și plină de murdărie» (143/139). Fără îndoială, acesta este punctul nevralgic pe care îl căutăm: dacă inima este martora mizeriei omului, ea nu ar putea fi și organul măreției sale?

Interioritatea revelatoare

Această noțiune are o istorie foarte lungă. Inima reprezintă un loc de întâlnire între Dumnezeu și suflet, prin dragoste, și apare în simbolistica creștină din cele mai vechi timpuri. Părinții Bisericii, și mai cu seamă Augustin, considerau inima un punct de contact între dimensiunea umană și cea divină, interioritatea capabilă de a intui prezența lui Dumnezeu, înrădăcinarea ființei noastre în elementele care o constituie. Totul pleacă de la inimă – energia, dragostea, gândirea și voința. Acest simbol va cunoaște o nouă perioadă de înflorire la începutul secolului al XVII-lea, o dată cu descoperirile

lui William Harvey asupra circulației sângelui; în *De motu cordis*, inima nu mai apare doar ca centrul ființei vii, ca originea acțiunilor acesteia, ci reprezintă organul de unde este răspândită energia vitală și care poruncește întregului corp precum un rege poruncește supușilor săi; în această perspectivă, inima simbolizează însăși atotputernicia Dumnezeu – Creator. Părintele Joseph de Tremblay, fondatorul Ordinului Calvarian, François de Sales și Vizitatoarele, Jean Eudes și Marguerite Marie contribuie, în secolul al XVII-lea, la reactivarea tradiției franciscane a schimbului dintre inimi umane și divine. Astfel, inima devine locul unde se produce această subordonare misterioasă, în cadrul căreia omul se contopește cu Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să devină principiul și originea actelor sale, a voințelor și gândurilor lui. Inima poate fi considerată în acest sens locul de origine al lui Dumnezeu, al venirii Sale în lume. Prin ea se efectuează «convertirea».

Cele trei ordine

Inima este, desigur, organul convingerii, flexibil la influențe și propice inspirației. Ea este supusă de har, prin ea se efectuează darul și primirea harului: «Nu vom crede niciodată în existența unei creanțe utile și de credință, dacă Dumnezeu nu lucrează asupra inimii, dar suntem gata să credem de îndată ce El o face» (284/380). Prin inimă culminează viața spiritului – ea se încadrează în «ordinele de măreție», interpretează rupturile ca niște promovări și vede în disproporție indiciul transcendenței. Ea accentuează starea de orbire a simțurilor, lasă rațiunea pradă neputinței ei și deschide calea acțiunilor caritabile (283/298): «Distanța infinită dintre corp și spirit simbolizează distanța infinit mai infinită dintre spirit și milostenie, deoarece ea este supranaturală» (793/308). Inima transformă disproporția într-un mijloc de acces la ceruri. Pascal reflectează asupra matematicii și astfel îi vine ideea celor trei ordine: punctele, dreptele și suprafețele sau volumele nu sunt mărimi de același gen, deoarece însumarea

unui număr indefinit de elemente ale unei mărimi date nu îngăduie obținerea unei mărimi de ordin superior; astfel, punctele nu pot forma drepte, dreptele nu pot alcătui suprafețe, iar suprafețele nu se pot transforma în volume. Este o realitate clară; astfel, Pascal se slujește de această concluzie ca de un model pentru a arăta ceea ce omul nu vede, și anume existența unor ordine de mărime în viața spirituală. Această orbire cu privire la mărimile de un ordin superior constituie un handicap inexplicabil, care le neagă muritorilor posibilitatea de a recunoaște ceea ce îi depășește, până în momentul în care harul divin le oferă o «inimă nouă»: «Măreția oamenilor de spirit este invizibilă pentru regi, bogătași, căpitani, aceste mărimi ale cărnii. Măreția înțelepciunii deplăcerile cărnii și ale spiritului. Acestea sunt trei ordine diferite prin natura lor» (*ibid.*). Fiecare măreție își are «luciu» său, ea are o strălucire orbitoare, care este destinată ochilor, spiritului sau inimii. Orbit de mărețiile cărnii, omul poate rămâne nepăsător la mărețiile spiritului, care nu sunt «de același tip» și care «nu au nici o legătură» cu primele, deci nu pot fi comparate. În consecință, mărețiile cărnii sunt pentru măreția spiritului ceea ce punctele sunt pentru linii, adică absolut nimic; la fel, măreția spiritului nu reprezintă nimic în comparație cu minunile înțelepciunii. Distanța devine și mai mare, iar disproporția se accentuează în trecerea de la un ordin la altul, deoarece între primul și al doilea distanța este infinită, iar între al doilea și al treilea este infinit mai infinită. Această sugestie este foarte importantă: ordinele măreției nu se succed într-o ordine lineară, ca într-o scară, deoarece ele sunt ordine crescătoare de infinitate. Pascal este primul filosof care înțelege că infiniturile nu sunt de același rang: înainte de inițiativa lui Georg Cantor de a utiliza seria vertiginoasă *aleph* (*aleph* 0, *aleph* 1, *aleph* 2 ...) pentru a desemna gradele infiniturilor, Pascal percepușe deja această discontinuitate, pe care o va utiliza în celebrul său text despre pariu. Bogățiile, norocul și binefacerile sale, fala veacului sunt nule în comparație cu cea mai minusculă operă a spiritului; toate

operele spirituale la un loc, artele, literele și științele sunt, la rândul lor, lipsite de orice valoare față de cel mai neînsemnat gest de caritate.

Trestia gânditoare

Logica disproporției este imbatabilă: «Unitatea alăturată infinitului nu adaugă nimic la acesta, după cum câțiva centimetri nu pot spori o măsură deja infinită. Finitul este spulberat în prezența infinitului și devine un neant pur» (233/418). Acesta este cazul punctelor raportate la linii, al mărețiilor cărnii în comparație cu măreția spiritului și al măreției spiritului față de cea a milosteniei. Alexandru cel Mare a excelat în cadrul ordinului căruia i-a aparținut, și anume ordinul cărnii. Însă ce reprezintă Alexandru în comparație cu Arhimede, suveran necontestat al regatului spiritual? Însă ce este și Arhimede pe lângă Iisus Hristos, care, «fără bunuri și fără nici un rod în afară de cel al științei», s-a pogorât «într-o splendoare fără seamăn în ochii inimii care vede înțelepciunea» (793/30). Capacitatea de a vedea cu ochii inimii ne oferă posibilitatea unei reevaluări complete a tot ceea ce există. «Toate corpurile, cerul, stelele, pământul și regatele sale nu prețuiesc nimic în comparație cu cel mai umil spirit, deoarece el cunoaște toate acestea și pe sine, dar corpurile nu cunosc nimic. Toate corpurile și toate spiritele împreună, precum și toate roadele lor nu prețuiesc cât cel mai neînsemnat act de caritate. Acesta aparține unui ordin infinit superior» (*ibid.*). Pascal transcende ordinele și măsoară lipsa de măsură a omului prin această dublă distanțare a corpului față de gândire și a gândirii față de milostenie. Putem spune că «gândirea îi conferă omului măreție» (346/759) printr-o primă punere la distanță infinită, care respinge tot ceea ce ține de ordinul corpurilor. Carnea, spunea Augustin, este o umflătură, o tumefacție și are o tendință către expansiune; spiritul este lipsit de întindere, precum un punct. Pascal reia această idee: «Nu trebuie să-mi caut demnitatea în întindere, ci în buna rânduială a gândirii mele. Nu aş avea mai multă demnitate dacă aş stăpâni pământuri întinse: prin întindere,

universul mă va cuprinde și mă va înghiți ca pe un punct; dar prin gândire eu îl cuprind» (348/113). Aceasta este faimoasa metaforă, inspirată din Biblie, dar și din opera geometrului Girard Desargues, care se referă la «trestia gânditoare»: «Omul este doar o trestie, cea mai firavă din natură, dar este o trestie gânditoare. Nu e necesar ca întreg universul să se înarmeze pentru a-l zdrobi: este de ajuns un abur sau o picătură de apă pentru a-l ucide. Dar chiar dacă universul l-ar zdrobi, omul tot ar fi mai nobil decât ceea ce îl nimiceste, deoarece el știe că moare și este conștient de avantajul pe care universul îl are asupra sa; universul însă nu știe nimic» (347/200). Această uimitoare distanțare nu cuprinde toată natura omului, deoarece mai există o alta, care este chiar mai uimitoare prin infinitatea sa și mai infinită, deoarece înjosește gândirea pentru a înălța milostenia: «Din toate corpurile puse la un loc nu am reuși să alcătuim nici cel mai mic gând: este o acțiune imposibilă datorită diferențelor de ordin. Din toate corpurile și spiritele laolaltă nu am putea să formăm o atitudine de milostenie adevărată, deoarece aceasta aparține unui alt ordin, supranatural!» (793/308). Această afirmație desemnează sprijinul gratuit oferit de Dumnezeu, care perfecționează astfel și desăvârșește natura umană, imperfectă din cauza păcatului originar. Rănită în forța sa vitală și cu integritatea știrbită, această natură nu ar mai fi capabilă să se realizeze singură. Deoarece s-a prăbușit sub condiția sa inițială, și chiar mai jos de animale, omul are șansa de a urca mai sus decât ar fi putut urca prin natura sa primordială. Mântuirea la care este chemat omul păcătos depășește ceea ce ar fi fost promis naturii sale inițiale: «Omul depășește infinit omul» – el pleacă de la cea mai joasă poziție care se poate imagina pentru a urca infinit mai sus prin izbăvirea oferită.

Cheia cifrului

«Inima își are propriile motive, necunoscute de rațiune» (277/423). Ea cultivă lipsa de măsură, pariază pe infinit «oriunde nu există o infinitate de șanse de a pierde față de o singură șansă de câștig» (233/418). În lipsa unei naturi ordonate

în toate instinctele sale, ea cultivă dragostea pentru bine sau rău: «Deoarece adevărata natură a omului a fost pierdută, totul devine natura sa, după cum totul devine un bine veritabil în lipsa binelui veritabil, care a fost pierdut» (427/400). O facultate a principiilor, ea încearcă mereu să găsească centrul, să determine calea de mijloc, să stabilească poziția de echilibru sau să aibă privilegiul unui moment de repaus. Criptograma naturii pare să rămână surdă în fața acestor exigențe, dacă omul nu poate găsi cheia cifrului. Universul infinit este paradoxal prin faptul că multiplică centrul la infinit, iar mișcarea în cadrul lui este relativă și cine crede că urcă poate, de fapt, să fie în cădere liberă. Pascal visează la «punctul care umple tot» (232/682), mișcându-se cu o viteză infinită; omniprezența centrului este țelul la care aspiră fără rezerve inima. Dar cum am putea să fim prezenți în toate locurile, să ocupăm toate punctele de vedere, să moderăm toate masele și să echilibrăm toate extremele? «Majuscula» din cartea naturii ar trebui să fie, afirmă Raymond de Sebond, un «om infinit». Pascal reia această sugestie și observă că, în credința creștină, deși ne poate părea de neînțeles, Dumnezeu a dorit să se unească cu omul prin Iisus Hristos. «De neînțeles? – Tot ceea ce este de neînțeles nu încetează să fie astfel. Numărul infinit. Un spațiu infinit egal cu finitul» (430/149). Infinitul în finit, tot în unul, singularul universal, iată exigența ultimă a inimii. «Eu afirm ca inima iubește ființa universală și pe sine însăși în mod natural, după cum se consacră acestei activități» (277/423). Fie ca ea să evite această alternativă și să o iubească pe una în cealaltă!

Adam – Iisus Hristos

Dezlegarea enigmei are un dublu nume în *Cugetările* lui Pascal: «Adam, Iisus Hristos» (430/149). Adam reprezintă căderea, iar Iisus Hristos aduce mântuirea, răscumpărarea. Natura nu este pur și simplu repusă în drepturile sale originare: mai mult de atât, prin mizeria sa ulterioară, ea accede dincolo de ceea ce îi era promis, la o măreție fără plată.

Tragedia căderii și transmiterea păcatului la copii nevinovați se înscriu astfel într-un plan al Providenței: trebuie ca omul să cadă pentru ca ajutorul supranatural să îl ducă și mai sus. Omul trebuia să fie smuls din siguranța calmă a naturii sale închise în sine pentru a cunoaște chemarea mizeriei și mizeria Antropologia pascaliană induce măreția asumă acest paradox măreției; teologia prezentă în *Cugetări* asumă aceste contradicții și îl justifică; chiar mai mult, ea explică toate contradicțiile menționate și oferă leacuri pentru trufie și poftele firii. Pascal introduce în opera sa vocea Înțelepciunii lui Dumnezeu: «Însă voi nu mai sunteți așa cum v-am făcut. Eu am creat omul sfânt, nevinovat, desăvârșit... El nu era în întunericul care îl orbește acum și nici nu avea slăbiciunile care astăzi îl mâhnesc. Dar el n-a putut menține atâta glorie fără a cădea în îngâmfare. A vrut să se facă centrul lui însuși, independent de ajutorul Meu. S-a sustras dominației Mele și, egalându-se cu Mine prin dorința de a găsi fericirea în el însuși, Eu l-am părăsit și dacă acest om a ridicat împotriva sa toate creaturile care îi erau supuse, Eu i le-am făcut dușmane, în așa fel încât omul a devenit asemenea animalelor» (*ibid.*). Omul se găsea deci în poziția de stăpân al tuturor animalelor, dominându-le prin natura sa, dar trufia l-a îndemnat să încerce să devină «centrul lui însuși», ca și cum ar fi fost propriul principiu constructiv. El a refuzat ajutorul lui Dumnezeu, Creatorul său, și astfel s-a nimicit singur, prăbușindu-se într-un cvasineant. Însă i-a rămas un «instinct neputincios care îi amintește de fericirea din natura sa primară», dar, în același timp, «este cufundat în mizeria orbirii și plăcerilor sale truști, care au devenit a doua sa natură» (*ibid.*). Natura implică rațiunea de a fi: în această calitate, ea impune acțiunii propriile sale norme. Însă pentru aceasta, ea trebuie să fie originară. În stadiul de «natură secundară», omul nu acționează din motivele care îi alcătuiesc ființa (439/491). De unde rezultă și decepțiile sale permanente. În cazul unui eșec, el se chestionează. Însă răspunsul nu mai trebuie evitat: «În ceea ce mă privește, eu cred că de îndată ce religia creștină

descoperă principiul conform căruia natura omenească este coruptă și decăzută din Dumnezeire, acest fapt ne deschide ochii ca să vedem pretutindeni caracterul acestui adevăr. Căci natura este în așa fel încât ea arată pretutindeni un Dumnezeu pierdut, și în om, și în afară de om» (441/471). Adam este expresia acestei naturi, dar el este și «forma futuri», figura opusă a Celui care va veni. Dacă Adam nu ar fi păcătuț, Iisus Hristos nu ar mai fi venit (656/590). Mântuitorul este cel care arată: «Noi nu ne cunoaștem decât prin Iisus Hristos» (548/417). El este mediatorul între om și sinele omului, precum și între sinele uman și Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este «adevărata origine» a omului. Într-o lume fără mediere, Iisus este mijlocirea supranaturală: «Iisus Hristos i-a învățat pe oameni să se iubească pe ei înșiși, că erau robi, orbi, bolnavi, nefericiți și păcătoși; că a trebuit ca El să îi elibereze, să-i lumineze, să-i sfințească și să-i tămăduiască, iar aceasta era posibil doar prin lepădarea de sine și prin urmarea Sa pe drumul mizeriei și al morții pe cruce» (545/271).

Amorul propriu

Filosofii secolului al XVII-lea prezintă în opera lor o dialectică a negativității; în acest sens îl putem cita pe Părintele Jean-Baptiste Saint Jure și opera sa *Cartea celor aleși*, o meditație asupra misterului Crucii și pe care Pascal și sora sa, Jacqueline, o citiseră și ei. Noi însă ne vom referi la o temă specific pascaliană, evocată de textul citat, și anume ura de sine. Dragostea de sine aparține celei de-a «doua naturi» umane, conform căreia fiecare dorește să devină «centrul tuturor lucrurilor» (455/597); însă știm că «există două naturi în noi: una bună, iar cealaltă rea. Unde este Dumnezeu? Unde nu sunteți voi» (660/616). Cum putem experimenta o asemenea alternativă? Înțelepciunea lumii a încercat întotdeauna să creeze. Amorul propriu poate fi găsit și în starea sa naturală, dar și disimulat sub aparența decenței, cinstei și chiar a moralității: «Îl punem în slujba binelui public, dar nu

este decât prefăcătorie și o falsă imagine a milosteniei» (451/210). El se află chiar la originea unor «reguli admirabile de poliție, morală și justiție» (453/211). «Chiar și cinstea», această aparență de universalitate care se oferă omului de lume, nu face decât să «ascundă» amorul propriu pentru a-i elimina neplăcerea, fără însă a-i suprima nedreptatea. (455/597). Pascal merge mai departe decât La Rochefoucauld, care investise amorul propriu cu funcția de principal argument al criticii sale împotriva naturii umane, transformând denunțarea lui într-un moment decisiv al moralei sale: «Cine nu urăște amorul propriu și acel instinct care îl îndeamnă să se creadă Dumnezeu este orb. Oare cine nu vede că nimic altceva nu este atât de contrar dreptății și adevărului?» (492/617). Cum putem înțelege această ură de sine? Oare o detestare a ființei proprii nu comportă un aspect patologic? Poziția lui Pascal este însă echilibrată: «Ar trebui ca adevărata religie să ne învețe măreția și mizeria și să ne îndemne la respectul și disprețul față de sine, la dragoste și ură» (494/450). Oare de ce această oscilare? – Datorită unui nou paradox: dacă omul nu poate scăpa de această concentrare asupra ființei sale, trebuie măcar să-i descopere nedreptatea: «Unica și adevărata virtute este deci ura de sine... și căutarea unei ființe care merită să fie iubită. Dar deoarece nu putem iubi ceea ce ne este exterior, trebuie să iubim o ființă care să fie în noi, dar să nu se identifice cu noi... O astfel de ființă este doar Ființa universală. Împărăția lui Dumnezeu este în noi: binele universal este în noi, se identifică cu noi, dar nu este același ca noi» (485/564). Dacă ne biruim amorul propriu, reușim să aprofundăm acea interioritate care ne poate face vrednici să primim Ființa universală. Astfel am trăi la cel mai profund nivel al «inimii noi», după cum ar spune Saint-Cyran, descoperind că există o dimensiune și mai intimă decât cea mai intimă (Sfântul Augustin). Astfel transformăm singularitatea extremă în universalitate.

Un trup plin de membre care gândesc

Însă cum putem reuși să ne centram ființa asupra ființei universale? Pascal construiește la figurat soluția acestei probleme, după ce recurge la un alt model, inspirat din considerarea ființei vii: «Pentru a rândui dragostea ce o datorăm ființei noastre, trebuie să ne imaginăm un trup plin de membre care gândesc, deoarece noi înșine suntem membre ale întregului și trebuie să vedem cum trebuie să se iubească fiecare mădular» (474/368). Parabola lui Menenius Agrippa este mereu de actualitate: «Dacă picioarele și mâinile ar avea o voință proprie, ele nu ar fi în largul lor decât dacă ar supune această voință personală față de voința primară care guvernează tot trupul» (475/374). Secesiunea mădulelor care ar fi inconștiente că aparțin corpului ar reprezenta pentru ele «dezordinea» și «nefericirea», în timp ce ar fi în interesul lor să se unească pentru binele întregului trup. Mai degrabă ar trebui «să consimtă să fie tăiate» decât să-și piardă calitatea de membre (476/373). Acest model organicist, atât de drag stoicismului imperial, apare deja la Pavel, a cărui Epistolă către Corinteni este citată de Pascal: «Să ne imaginăm un trup plin de membre care gândesc!» (472/371). Doctrina creștină s-a inspirat și ea probabil din această teorie când a comparat Biserica și corpul mistic al lui Iisus Hristos. Dacă trăim ca un mădular al unui corp, reușim astfel să ne concentrăm asupra a ceea ce este esențial, să ne focalizăm interioritatea asupra dimensiunii sale celei mai profunde și să transformăm iubirea de sine în dragoste pentru Ființa Universală. Dogma Întrupării apare la Pascal ca formă ultimă a organicismului mistic.

Singularul universal

«A fi un mădular și a nu avea viață, ființă sau mișcare decât prin spiritul trupului și pentru trup» (483/372). Pascal cunoaște întrebuintarea pe care o dau contemporanii săi imaginii

de corp social: «Trebuie să tindem către general, iar alinarea către sine reprezintă începutul dezordinii în războaie, poliție, economie și în corpul omului» (477/421). Aceasta nu este doar o metaforă. Dinamica asociativă îi organizează și îi grupează pe indivizi în organisme care, la rândul lor, se integrează în organisme mai vaste, ca și cum viața și gândirea nu ar accede la plenitudine decât prin această totalizare a ființelor vii și raționale: «Dacă membrii comunităților naturale și civile aspiră către binele corpului, la rândul lor, comunitățile trebuie să aspire la un alt corp, mai general, și care le are drept membre. Trebuie deci să tindem către general». (*ibid.*) De ce să «tindem către general»? Deoarece nu dispunem de «un principiu de viață prin noi înșine» (483/372). Individualitatea umană nu conține decât un principiu biologic de viață; ea trebuie să se integreze în corpul social – familie, cetate, națiune – pentru a trăi pe baza unui principiu moral de viață; dimensiunea ei morală provine astfel de la corpul la care aderă. Însă această largire a corpului este de ajuns? «Generalul» nu este universal. Pascal arată că, spre deosebire de martirii creștini, eroii spartani, deși moartea lor este atât de generoasă, nu sunt «membrele noastre» (481/359). Omul visează la o comunitate fără granițe, o casă comună, un adăpost pentru toți; însă ar trebui, pentru ca acest vis să se realizeze, ca toate națiunile să facă corp comun. O asemenea universalitate ar fi promisiunea unei vieți plenare, al cărei principiu trebuie descoperit. O asemenea totalizare a fost făgăduită credinței: «*Adhaerens Deo unus spiritus est*. Ne iubim pentru că suntem mădularele lui Iisus Hristos. Îl iubim pe Iisus deoarece El este trupul ale cărui mădulare suntem. Întregul este în unul, și unul este în tot, ca Sfânta Treime» (483/372). Toți în unul, și fiecare în toți, iată privilegiul singularului universal.

Trupul mistic

Corpul reprezintă o proximitate esențială a tuturor părților, chiar dacă ele sunt în aparență îndepărtate, iar din unitatea acestui principiu rezultă o sinergie. Cine poate plasa sufletul într-un anumit organ? El se află în totalitatea sa în fiecare punct al corpului. Același lucru se întâmplă și cu unitatea tuturor oamenilor în Iisus Hristos, care constituie trupul mistic; în cadrul acestui trup, orice punct este un centru, astfel încât nu există nici un gând care să nu-și poată recunoaște principiul prin sine însuși. Fiecare ființă rațională poate astfel să se iubească, raportând această dragoste nu la ființa proprie, ci la întreg, al cărui centru este, ca de altfel și celelalte ființe raționale, dacă ele își dau seama. Putem afirma deci că există o infinitate de locuri pentru un singur principiu unic, omniprezent (489/205). Umanitatea este Dumnezeu, sub forma a nenumărate chipuri. Însă trebuie să fim capabili să îl recunoaștem și pentru aceasta fiecare trebuie să realizeze această convertire fără cusur la universal. Într-un dialog mistic între suflet și Iisus, acesta afirma: «Nu te compara cu ceilalți, ci cu Mine. Dacă nu Mă afli în cei cu care te compari, atunci aceștia sunt ființe de nimic. Dacă Mă găsești în ei, atunci te poți raporta la ei. Dar pe cine vei compara? Eu sau tu? Dacă te compari cu tine, ești o ființă de nimic. Dacă este vorba de Mine, Mă compari pe Mine cu Mine. Or, Eu sunt Dumnezeu în toate.» (555/929). Iisus este Dumnezeu în orice om, Dumnezeu în omniprezența Sa.

Cartea deschisă

Cartea, odinioară pecetluită, a naturii este acum larg deschisă spre sens, și spre Sfânta Scriptură; acestea se «explică reciproc» (Montaigne). Modelele epistemologice, care și-au manifestat forța hermeneutică la nivelul cărții naturii, vor sluji la interpretarea modelului scriptural. Cele două au

aceeași cheie, și anume Omul-Dumnezeu, Iisus Hristos. Din acest moment, Pascal își continuă meditația cu Biblia deschisă. Să ne referim la momentele care demonstrează clar utilizarea conceptelor operatorii ale lui Pascal.

Ca și natura, istoria narată de Biblie își caută limitele și mijlocul, centrul unei mișcări care poate echilibra perioadele, balanța care poate echilibra epocile. Există un punct central al timpurilor, și anume sosirea lui Iisus Hristos, care încheie Vechiul Testament și inaugurează cărțile Noului Testament. Oare nu este scris că Iisus este noul Adam și că El a făcut toate lucrurile noi? Dacă Adam este *forma futuri*, simbolul Celui care va veni (656/590), putem spune că totul pornește de la o nouă bază prin Mesia. Această împărțire a timpurilor implică un mijloc: «Iisus Hristos, la care se referă cele două Testamente, Vechiul Testament ca la o minune așteptată, iar Noul Testament ca la un model, ambele ca la centrul lor» (740/388). Acest principiu simetric dispune comparativ cele două Testamente, al doilea fiind îndeplinirea, desăvârșirea a ceea ce primul simbolizase. Regăsim aici aceeași strategie folosită și în studiul naturii. Prima era un cifru; «Vechiul Testament este un cifru» (691/276). Dar ce este un cifru? – «Cifru cu dublu sens: un sens clar în care ni se spune că sensul este ascuns» (677/265). «Cifrul are două sensuri», reia Pascal, un sens clar sau literal, dar, care prezintă contradicții atât de evidente încât, dacă citim astfel textul, îl vedem fără a-l vedea și îl auzim fără a-l auzi (678/260), ceea ce înseamnă că sensul literal disimulează un sens ascuns, «voalat și confuz», «sensul spiritual». Contradicțiile din Vechiul Testament sunt foarte evidente: «Să citim Vechiul Testament... sau să vedem dacă jertfele erau adevărate, dacă Avraam era iubit de Dumnezeu pentru că era tată sau dacă Țara Făgăduită era într-adevăr un țărm de odihnă» (680/267). Cititorul este forțat să admită că jertfele lui Israel, după ce au fost recunoscute ca fiind adevărate, sunt respinse, că posteritatea lui Avraam, după ce a fost imputată făgăduinței divine, este tăgăduită, iar Țara Făgăduinței, anunțată de veacuri, este doar un loc de oprire provizoriu pentru poporul evreu. Dacă

nu respingem Vechiul Testament, considerându-l contradicțoriu, trebuie să admitem că aceste coordonate esențiale nu erau decât «simboluri», anticipații profetice ale unei realități ce trebuia să vină: «Simbolul implică absență și prezență, plăcere și neplăcere» (677/265). Astfel, patriarhii și profeții nu se limitau doar la ce spuneau, ei vedeau ceva diferit pe care prezentul îl preconiza, ca «într-un portret unde obiectul este înfățișat» (678/260). Pentru cel care citește Vechiul Testament este evident că sosirea lui Iisus a împlinit «profețiile» și că evenimentele din Viața Sa îndeplinesc «prefigurările». Iisus apare deci ca «o cheie a cifrului» (681/289) și, dacă citim Vechiul și Noul Testament, contradicțiile sunt anulate: «Pentru a cuprinde sensul oferit de autor, trebuie să potrivim toate pasajele contrarii. Astfel, pentru a înțelege Scriptura, trebuie să dispunem de un sens în care se potrivesc toate pasajele opuse... Or, prin Iisus Hristos, toate contradicțiile sunt anulate» (684/257). Sensul este hotărât de trecerea timpului, deoarece el este centrul mișcării care permite Vechiului Testament să se regăsească în cel Nou, în același mod în care un palimpsest, prin această întoarcere în sine, ar identifica fiecare figură cu realitatea sa.

Istoria nemișcată

Iisus este centrul, originea și sfârșitul istoriei. Istoria radiază din acest centru și desfășoară în jurul unei spirale gnomonice o serie nesfârșită și deschisă de dreptunghiuri asemănătoare. Ea repetă aceeași dispunere la infinit, indiferent de amploarea conferită acesteia de scurgerea secolelor. Ea se sustrage legii unei curse monodrome și orientate către ceva, ignoră ireversibilul, depășește ce este înainte și înapoi și se situează în veșnicie. Este astfel o istorie nemișcată, imobilă. Putem spune că dacă nu există o evoluție creatoare, există cel puțin o manifestare progresivă a sensului, chiar dacă doar în cursul trecerii de la literal la spiritual. Pascal răspunde că «adevărații evrei și adevărații creștini nu au decât o singură religie, una și aceeași religie» (610/453).

Dezbinarea religiei nu este un efect al trecerii timpului, ci al schimbării inimii: «Există două feluri de oameni în cadrul fiecărei religii: printre pagini se află adoratorii fiarelor și adoratorii unui singur Dumnezeu în religia naturală; printre creștini se află oamenii trupești și cei spirituali, creștinii vremurilor de demult; printre creștini există persoane groșolane, care sunt evreii noii legi» (609/286). Vechiul Testament își are și el deci propriii credincioși în Duh, după cum în Noul Testament există și oameni trupești. Putem fi iudaici fără a fi evrei; putem face parte din poporul evreu și să fim inițiați în misterul lui Iisus; așa au fost Avraam și Iacov, patriarhii și profetii: «Adevărații evrei și adevărații creștini» au crezut dintotdeauna în Mesia (607/287). Astfel, Pascal poate afirma că religia creștină «a existat mereu pe pământ» (606/421). Au existat mereu oameni care să creadă, iar acest aspect este denumit în opera lui Pascal «perpetuitate».

Cauze infime, efecte mari

Istoria este și evenimentul în contingenta sa, ceea ce nu dezmințe legile naturii, dar nici nu poate fi riguros determinat cu ajutorul lor. Oare băătăia navală va avea mâine rezultatul scontat? Aceasta depinde de o mulțime de factori: vânturi favorabile sau potrivnice, acțiunile adversarului – pe care căpitanul nu le poate prevedea sau stăpâni. Există mereu cauze infime care provoacă efecte incalculabile: «Cromwell ar fi bulversat toată creștinătatea; familia regală ar fi fost pierdută, iar propriul clan – pe veci atotputernic, dacă nu ar fi fost acel minuscul fir de nisip din uretra sa» (176/750). Această disproporție dintre cauză și efect sporește imprevizibilitatea și absurditatea: «Nasul Cleopatrei, dacă ar fi fost mai scurt, toată fața pământului ar fi fost schimbată» (162/413). Datorită incidenței elementului neprevăzut, orice eventualitate devine complet aleatorie: «Puterea muștelor. Ele câștigă băătăii, nu lasă sufletul să acționeze și ne mănâncă trupurile» (367/22). Același lucru se întâmplă și cu gândurile, afecțiunile și dorințele noastre: «Întâmplarea ne însuflă gândurile,

și tot ea ni le fură» (370/542). Putem fi convinși de finețea mecanismelor fiziologice care le determină: toate stările noastre sunt provocate de «agitația câtorva globule» și totuși efectul este «dur, ca o lovitură de piatră» (368/686). Dacă dorim să explicăm sensul istoriei, suntem nevoiți deci să explicăm mișcările hazardului.

O logică a acțiunii

Cunoaștem importanța pe care Pascal o acordă sistemului de calculare a șanselor. *Triunghiul aritmetic* este un tabel al șanselor care permite să efectuăm repartizarea mizelor între jucătorii unei partide întrerupte înainte de sfârșit. Această mașină care poate aboli hazardul își aduce contribuția la calculul probabilităților și se înscrie în direcția acelei *geometria alea* (Pascal). Astfel, pornind de la acest element, Pascal a conceput o logică a acțiunii, expusă în faimosul argument al «pariului». El examinează o eventualitate de o importanță majoră: ce se întâmplă după moarte? Ce ne așteaptă: neantul sau viața veșnică? Deoarece nu putem da un răspuns sigur, ne rămâne doar să comparăm importanța câștigului și a pierderii. Pascal cântărește: dacă ne-am risca viața prezentă doar pentru a câștiga două, poate că nu ar merita efortul, dar dacă am câștiga trei, patru, cinci sau chiar o infinitate de vieți, altfel ar sta lucrurile: «Dacă sunteți obligat să jucați, ați fi imprudent dacă nu v-ați pune viața în joc pentru a câștiga trei, având în vedere șansele de câștig și de pierdere. Dar există o veșnicie de viață și de fericire» (233/418). În aceste condiții, cum să nu ne aventurăm? Dacă ar exista o infinitate de posibilități și doar una ar fi favorabilă, șovăiala ar fi îndreptățită. «Dar avem de-a face cu o viață veșnică, în care am avea parte de o fericire infinită, o șansă de a câștiga față de un număr infinit de șanse de a pierde, iar viața pe care o jucăm este finită. Aceasta elimină orice ezitare. Nu trebuie să șovăim» (*ibid.*). Pascal deduce această regulă generală: «Incertitudinea câștigului este proporțională cu certitudinea a ceea ce riscăm, în funcție de proporția șanselor de câștig sau de pierdere... Oferta este o forță infinită, în

timp ce riscul se mărginește la ceva finit, într-un joc unde există șanse egale de câștig sau de pierdere și o vesnicie ce poate fi câștigată. Aceasta vorbește de la sine» (*ibid.*).

Minunile

Astfel, făgăduința credinței anulează contingenta, iar evenimentul este motivat de veșnicia fericirii. Totuși, atitudinea de credință spre care înclină pariul întâmpină anumite opoziții: oamenii doresc și alte asigurări pe care Dumnezeu le-ar putea oferi printr-o manifestare mai clară a puterii Sale. Poate că un miracol ar putea întări credința. În repetate rânduri, Pascal ia în considerare posibilitatea unui asemenea ajutor (263/574-470/378), dar admite că o convertire completă nu poate avea loc în lipsa unei renunțări la sine în favoarea lui Dumnezeu. Ce este deci o minune? «Este un efect care depășește forța naturală a mijloacelor pe care le utilizăm» (804/891). Regăsim aici acea disproporție dintre cauză și efect care se află și la originea caracterului imprevizibil și adesea chiar absurd al mersului lucrurilor. În consecință, deoarece nu ne putem pune încrederea în el, suntem obligați să punem anumite evenimente ce nu pot fi explicate cu ajutorul rațiunii pe seama unei puteri supranaturale. Montaigne sesizase deja acest aspect atunci când afirma că legile fizice, instituite de puterea obișnuinței noastre de a vedea lucrurile producându-se într-un anumit mod, nu dispun de nici o valoare proprie. El atribuie minunile unei naturi generoase, atotputerniciei divine. Pascal urmează direcția inaugurată de Montaigne și afirmă că «acesta vorbește așa cum trebuie în cele două locuri». Totuși, Montaigne are tendința de a încadra miracolele în sânul unei naturi nesigure, iar Pascal încearcă să abordeze supranaturalul care pare să se ascundă dincolo de toate fenomenele naturale. O filosofie a naturii redusă doar la coordonatele factuale în producerea lor obișnuinței, care ne determină să considerăm simple relații repetabile adevărate legi. Pe un fond de contingență absolută, miracolul nu ar mai putea fi luat drept o derogare de la

un anumit ordin, ci ar reprezenta un caz de specie, o paradigmă care demonstrează caracterul imprevizibil al oricărui eveniment. Rezultă că nu există nici o întâmplare care să nu poată fi considerată miraculoasă. Totul se reduce la interpretare și la credința în Dumnezeu. O minune nu constituie o dovadă a existenței Divine, ea este doar un semn care nici nu dezvăluie, nici nu ascunde, ci semnifică.

Un Dumnezeu care se ascunde

Minunile nu sunt dovezi în sprijinul doctrinei, ci ele «aduc lumină în lucrurile obscure» (841/901). Pascal evocă «inventarea Sfintei Cruci» prin miracolul pe care l-a prilejuit. Poate tot un miracol va face distincția dintre «calomniatori și calomniati» în cadrul controversei cu iezuitii (minunea care va favoriza abația de la Port-Royal este vindecarea tinerei Marguerite Perier prin atingerea relicvei Sfintei Epine). Teoria semnelor este dezvoltată de Pascal pe fondul teologiei ce se referă la «un Dumnezeu care se ascunde» și care nu se arată decât puținilor aleși (585/242). Dumnezeu s-a ascuns de trufași și se arată doar celor neînsemnați și umili (288/314). Aceasta este «pedagogia» revelației, care constituie o bază pentru doctrina alegerii divine prin dăruirea harului. Rezultă o concepție a justificării: «Există îndeajuns de multă claritate pentru a-i lumina pe cei aleși și destulă obscuritate pentru a-i condamna și destulă lumină pentru a-i orbi pe cei conștienți și destulă taină stranie în iertare» (578/236). Dacă admitem «această taină stranie în care s-a retras Dumnezeu datorită răutății oamenilor, obscuritatea naturii și a istoriei nu mai constituie o problemă: «Toate lucrurile ascund un mister, toate lucrurile sunt valuri care îl ascund pe Dumnezeu» (*Scrisoarea a IV-a către Roannez*). Semnul poate semnifica doar pentru cei care îl pot descifra datorită harului. În același sens, Scriptura, natura și istoria sunt cifrate, iar cheia este Iisus Hristos. Nu există deci nimic în natură sau istorie care să nu poată fi interpretat ca un semn divin: totul este un miracol. Supranaturalul nu constituie o regiune, o parte a realului, ci este transfigurarea acestuia.

Atotputernicia lui Dumnezeu este evidentă în crearea unei lumi perfect contingente și prin harul distribuit în mod aleatoriu și cu măsură. Dacă o aruncare de zaruri ar aboli hazardul prin întâlnirea acestor două contingente, omenirea tot nu ar ieși din domeniul neprevăzutului în care Pascal încadrează existența umană. Infinitatea câștigului scontat automatizează pariul.

Suspendarea interpretării

A răspuns Pascal întrebărilor despre om? El a ridicat ființa umană la rangul de cheie a cifrului format de natură, istorie și chiar de Sfânta Scriptură. Și astfel el interpretează figura care a devenit foarte misterioasă de mai mult de un secol. Această cheie ne oferă secretul cifrului. Până atunci faimosul «cunoaște-te pe tine însuși» nu fusese, cu siguranță, pus în practică. Demersul reflexiv vrea să se împiedice de asperitățile solului pe care îl purtau pașii: în loc să se regăsească în obiectul său, într-o uniune perfectă a celui care gândește și a ceea ce este gândit, spiritul observă o diferență atât de mare între el și natura lucrurilor, precum valul existent pe ochii celor orbi sau o pată pe oglindă. Aceasta va da naștere unei interpretări semiotice, psihologice și analitice, într-o dedublare nesfârșită a diferenței. Montaigne demonstrează în eseurile sale modul în care ne «chinuim» să interpretăm: «Oamenii nu cunosc boala naturală de care suferă spiritul lor; acesta nu face decât să scotocească și să caute, și fără încetare se rotește, clasând și împotmolindu-se în acțiunea sa și, ca niște viermi de mătase, se sufocă în ea¹». Dacă omul este într-atât de «nestatornic și schimbător²», nu ar trebui oare să recurgem la interpretare și să ordonăm toate lucrurile? Oare psihologia adâncurilor nu este responsabilă pentru această punere în abis a sinelui? Iată omul pe care Pascal îl denumeste «un monstru imposibil de deslușit» (434/131).

1. Montaigne, *op. cit.*, p. 1068.
2. *ibidem*, p. 9.

Și totuși, afirma Montaigne, oamenii nu fac decât să critice criticile, iar «goana noastră nu are nici termen, nici formă», urmând un traseu «dublu, obscur și oblic» (p. 1068). Cât de actuală este aprecierea sa! *Eseurile* sunt «o discuție nesfârșită». Ar trebui să înăbușim această nebunie interpretativă, bănuiala care ne roade și gândirea interogativă. Descartes a crezut că poate determina un «punct fix», o graniță sau un punct de sprijin care să poată pune capăt diferențierii și să limiteze eul la propriile coordonate, dar și să exorcizeze fantomele inconștientului sau subconștientului. *Eul* are autoritatea de a hotărî cine este. Astfel, avem iluzia că deținem răspunsul la întrebările legate de ființa umană. Însă Pascal reia și amplifică procedeul diferențierii până la o stare de amețală cosmică. Montaigne regretă că, precum viermii de mătase, omul se sufocă în firele țesute chiar de el. *Mus in pice*, adaugă el, citându-l pe Erasmus. «Cine va descurca toată această încâlceală?», se întreabă Pascal (434/131) Căinii din fabula lui Esop se sufocau încercând să bea marea pendintru a avea o cale uscată de acces la o pradă. Cedând infinitului fals al interpretării, omul modern nu se poate împiedica să se piardă în această căutare de sine. Moraliștii și spiritualiștii Marelui Secol, de La Rouchefoucauld până la Jean-François Senault, se vor referi la acest proces fără sfârșit al unei conștiințe vinovate, al cărei tragism este înfățișat de Racine. De aceea a ales Pascal să-și exercite facultatea de exorcizare. «Subiect de contradicții» (434/131), omul este un paradox viu atâta vreme cât nu descoperă ceea ce în *Discuția cu Dl. de Sacy* este denumit «centrul tuturor adevărilor», și anume «adevărul Evangheliei» (ed. Lafuma, p. 296 B): «El acordă contradicțiile printr-o artă divină și, reunind ce este adevărat și izgonind ceea ce e fals, întocmește o înțelepciune cu adevărat cerească, în care se împacă toate acele contrarii care păreau incompatibile în doctrinele umane». Pascal se referă, desigur, la concepția lui Epictet referitoare la măreția omului și la teoria lui Montaigne, martorul meseriei umane. Ambiguitatea umană părea imposibil de risipit; mijlocirile și tratativele nu făceau decât să amâne

conflictul, nu să rezolve problema. A fost însă nevoie de o singură călătorie de la Adam la Iisus Hristos pentru a găsi «cheia cifrului», și anume «îmbinarea inefabilă a două naturi în persoana unui Om-Dumnezeu», care ne permite să conferim aceluiași subiect și măreție, și slăbiciune. Interpretarea este astfel rezolvată: punerea în abis a unei conștiințe vinovate este suspendată, ca și căutarea disperată a unui eu care se face mereu nevăzut, dar numai când omul înțelege că umanitatea sa există doar în Iisus Hristos.

Laic și mistic

Căutarea de sine în celălalt mai fusese încercată, dar nu avusese alte roade în afară de o diferențiere radicală, deci o alienare. Montaigne reeditează tentativa lui Plutarh de a se regăsi în viețile oamenilor iluștri. Însă nici Alcibiade, nici Epaminondas, nici Iulian sau Etienne de la Boetie nu îi dezleagă lui Montaigne secretul Eului său. Această îmbinare a două suflete, numită prietenie, nu este niciodată atât de perfectă încât să ne putem afla astfel identitatea. Acest subterfugiu de a-l folosi pe celălalt pentru descoperirea sinelui constituie doar o nouă manieră de a nu practica interpretarea. Credem că putem găsi o mijlocire între sine și sine, dar nu găsim decât diferențierea, iar jocul poate continua astfel la infinit. După ce a căutat omul prin grădina speciilor, Montaigne se caută pe sine prin miile de contacte din viața sa. «Eu» este un altul, care își dovedește diversitatea infinită, care este deschis la toate părerile și care îmbrățișează toate stările. În consecință, nu are nici o identitate personală și nici nu prezintă o asemănare cu ceilalți pentru a putea fonda o comunitate umană, ci doar o simplă relație de conveniență, ce poate include un număr crescător de indivizi. Montaigne trece prin celălalt, asumându-și toate condițiile și interpretând toate personajele, pentru a-și dovedi universalitatea. Astfel, el acceptă provocarea unui nominalism ce etichetează omul drept un individ care nu poate comunica și care

este incapabil să se implice în comunitate sau comuniune. El este martorul genocidului amerindienilor și al războaielor religioase, în care Sfânta Cină, ce trebuia să reunească oamenii care se împărtășeau din ea, devine în mod paradoxal un factor de diviziune și de scandal sau poticnire. În opinia lui Pascal, Dumnezeu se arată, dar se și ascunde în același timp în această controversă; el știe că nu poate exista comunicare decât în sânul unei comunități, iar aceasta poate exista doar prin comuniune. Aceasta se substituie convenienței, dar nu este posibilă când mijlocirile se împotmolesc în diferențe. Singura soluție este deci Mijlocitorul, Iisus Hristos. Universalitatea deșartă, născută din diferențele nesfârșite, este înlocuită de universalul concret constituit de Omul-Dumnezeu. Pascal reliefează astfel actualizarea doctrinei creștine într-o epocă în care apologetica tradițională a Bisericii era pusă la grea încercare! Nominalismul, care transformase umanitatea într-o adunătură de indivizi alcătuiți din țărână, demolase toate structurile de fraternitate care ar fi putut asocia și grupa ființele umane. Spiritul laic, aflat în plină dezvoltare, necesită rețele noi de schimb și de comunicare. Omul poate fi definit doar printr-o îmbinare de idei, de valori sau de servicii ce pot fonda o comunitate. Montaigne mărturisește că, pentru el, individul este «o piatră de care s-a poticnit¹». Pascal își imaginează «un trup plin de membre care gândesc» (473/371) și care «nu au viață, ființă sau mișcare decât prin spiritul trupului... *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*» (483/372). Doctrina «trupului mistic», îndeplinită prin împărtășanie, devine operatorul fundamental al noii antropologii. Pascal afirma că «totul se află în alianță» omului tradițional (72/199), «totul este cuprins în acordul» omului tradițional (72/199) – și anume elementele, plantele, animalele, precum și ceilalți oameni –, ceea ce indică existența unei naturi care înlesnea comuniunea omului cu ceilalți. Însă această sacralitate a cosmosului și a cetății nu mai este la modă: nu există nici o dogmă sau instituție care să o poată

1. Montaigne, *op. cit.*, p. 1074.

permanentiza. Nominalismul și Reforma au fost martorii apariției acestei teorii, iar noi trebuie să ne adaptăm. În acest moment, misterul omului la singular, lipsit de alianțe, natură sau comunitate își găsește rezolvarea într-o nouă alianță, un nou acord al tuturor solitudinilor, deodată solitare între ele, prin revelația dragostei lui Dumnezeu față de oameni, dovedită prin venirea lui Iisus Hristos.

Texte comentate

I - Cine sunt?

323/688. Ce este «eul»? Un om care se așază la fereastră ca să se uite la trecători: dacă eu trec pe acolo, pot spune că s-a așezat ca să mă vadă? Nu, pentru că el nu se gândește la mine anume; dar cel care iubește pe cineva din cauza frumuseții lui, pe el îl iubește? Nu, pentru că vărsatul, care va distruge frumusețea fără să omoare omul, va face să nu-l mai iubească.

Și dacă sunt iubit pentru judecata mea, pentru memoria mea, cel iubit sunt «eu»? Nu, pentru că aceste calități pot să piară fără să pier eu însumi. Atunci, unde se află acest «eu», dacă nu este nici în timp, nici în suflet? Și cum să iubești trupul sau sufletul, dacă nu pentru aceste trăsături, care însă nu reprezintă eul, din moment ce sunt pieritoare? Să iubești în mod abstract substanța sufletească a cuiva, indiferent ce calități ar avea? Așa ceva nu e cu putință și ar fi și nedrept. Deci, niciodată nu iubim pe cineva, ci numai calități. Să nu ne mai batem joc atunci de cei care vor să li se dea cinstire pentru funcții și demnități, deoarece nimeni nu e iubit decât pentru calități de împrumut.

Cugetare inedită, descoperită de Jean Mesnard și publicată în ediția Lafuma, L'Intégrale, Le Seuil, 1963:

«Resimt o anume răutate care mă împiedică să fiu de acord cu spusele lui Montagne referitor la faptul că vioiciunea și fermitatea slăbesc în noi odată cu vârsta. Nu aș dori să fie adevărat. Mă invidiez pe mine însumi. Eu nu mă mai identific cu eul meu de la douăzeci de ani.»

Înainte ca Nietzsche să denunțe «fictiunea gramaticală» care incită pe oricine, fără însă a-l și autoriza, să spună «eu» și să ridice acest pronume la rangul de principiu al gândurilor și actelor sale, Montaigne și Pascal chestionaseră deja fundamentele unei asemenea ipostaze. Montaigne afirmă că este vorba de un conflict de cuvinte: «Întrebarea se referă la cuvânt și se mulțumește tot cu el. O piatră este un corp care exercită presiune. Și corpul ce este? Substanță. Dar substanța ce-i? Și tot așa, până când cel care răspunde își epuizează cunoștințele» (*op. cit.*, p. 1069). Fantomele metafizice se rezolvă prin expediente sintactice care țin doar de vocabular. Pascal se confruntă cu același eșec în analiza unei noțiuni, oricare ar fi aceasta: «Un om este ceva substanțial, dar dacă îl disecăm, ce vor fi oare capul, inima, stomacul, venele, fiecare venă, fiecare buciță de venă în parte, sângele, fiecare umoare a sângelui? Văzut de departe, orașul este oraș, iar satul sat, dar pe măsură ce ne apropiem, ele sunt case, pomi, țigle, frunze, iarbă, furnici și piciorușe de furnici la infinit. Toate acestea sunt cuprinse în denumirea de sat» (115/65). Pascal pune sub semnul întrebării logica inerentei care găzduiește predicatele în subiect și desprinde calitățile de substrat pentru a evidenția caracterul precar și aleatoriu al contactului lor, gata oricând să se consolideze sau să dispară. Identitatea «eului» ține de îmbinare a indisociabilă a anumitor proprietăți. Dacă această unitate este anulată, identitatea «eului» nu mai posedă o trăinicie cu care să se poată recomanda.

O dată mitul «eului» spulberat, persoana este redusă la personaj, a cărui condiție se limitează la un rol bine jucat și la niște calități de împrumut. Aceasta este decizia societății care respectă doar «hermina» (82/44) și «brocarturile» (315/89), nu din frivolitate, ci datorită neputinței de a pătrunde *intus* și *in cute* în tăria sufletului omenesc. Nimeni nu poate rămâne neutru, iar cine nu se păzește îi va depăși în nebunie pe cei mai extravaganti pacienți ai acestui «spital de nebuni» (331/553) care este cetatea oamenilor. Trebuie

să respectăm podoaba, găteala: «Haina este o forță» (315/89), deoarece «demonstrează că un mare număr de oameni muncesc pentru noi» (316/95). Acest teatru al vanității provoacă totuși un sentiment de neliniște oricărei persoane care chestionează fiabilitatea portretului. Surprins în viață, dar și în moarte, portretul devine un tablou (26/578) dacă adăugăm strat după strat, ca o suprapunere de schițe, în vreme ce moralistul încearcă să elimine una câte una toate măștile colecționate pe parcursul vieții, fără a ști că îndărătul ultimei măști nu se ascunde nici un chip. Cei care făceau mulaje după fața persoanei defuncte știau că singurul portret real este al morții. Viața ar fi, deci, acel dolii care ne călăuzește către adevăr: «Am portrete, spunea Montaigne, făcute la douăzeci și cinci și la treizeci și cinci de ani; le compar cu cel făcut mai deunăzi: nu mai sunt eu!» (*op. cit.*, p. 639). Pascal resimte mai multă nostalgie: «Eul meu de la douăzeci de ani nu mai sunt eu».

II – Viața este vis

434/131. «Principalele argumente ale pyrronienilor, lăsându-le la o parte pe cele minore, se referă la faptul că nu avem nici o certitudine a acestor adevăruri, exceptând credința și revelația, ci doar le simțim natural în noi. Dar acest sentiment natural nu este o dovadă convingătoare a realității lor, deoarece nu există siguranța, ci doar credința că omul a fost creat de un Dumnezeu bun; astfel, el poate fi opera unui demon sau chiar a întâmplării, deci nu știm dacă aceste principii ne sunt date sau veritabile, false sau nesigure, conform originii noastre.

Mai mult, nimeni nu este sigur (doar prin credință) dacă e treaz sau doarme, având în vedere că și în timpul somnului credem că suntem în stare de veghe. După cum câteodată visăm că visăm și astfel îngrămădim visele unul peste altul. Poate că cealaltă jumătate a vieții este și ea un vis pe care sunt țesute altele, din care ne trezim în momentul morții și în timpul căruia stăpânim principiile adevărului și binelui la fel de puțin ca în starea de somn natural. Scurgerea timpului și a vieții, diversele corpuri pe care le simțim, diversele gânduri care ne animă nu sunt poate decât iluzii asemănătoare cu scurgerea timpului și cu fantasmalele deșarte care ne populează visele. Credem că vedem spații, chipuri, mișcări, simțim trecerea timpului, îl măsurăm și acționăm ca și cum am fi treji. Astfel că în timpul vieții care se petrece în somn, indiferent de opinia noastră, nu avem nici cea mai mică idee despre adevăr, iar toate sentimentele noastre nu sunt decât iluzii. Cine știe dacă această jumătate a vieții în care credem că veghem nu este tot un somn ușor diferit de primul!»

Viața este vis. Acesta ar putea fi un argument pyrronian prezent în opera lui Enesidemius sau a lui Sextus Empiricus, cel care i-a inspirat lui Montaigne îndoiala. Ar putea fi, de asemenea, o temă a barocului, gata oricând să inverseze visul și starea de trezie, pentru ca aceasta din urmă să poată profita de prestigiul și puterea visului. Shakespeare și Calderon de la Barca au trecut de mai multe ori granița cu visul pentru a căuta acolo secretul vieții în stare trează, ca și cum faptele și gesturile pe care le facem ziua ar fi urzite în umbra nopții. Filozofii moderni au reluat acest argument. «Cei care au comparat viața omenească cu un vis, scrie Montaigne, au avut mai multă dreptate decât credeau. Când visăm, sufletul nostru trăiește, acționează și își exercită facultățile nici mai mult, nici mai puțin decât atunci când suntem treji... Veghem dormind și dormim veghind (*op. cit.*, p. 596). Rațiunea noastră, observă el, este astfel momită, ea «care primește fanteziile și păreri ce iau naștere în somn și care autorizează acțiunile din visele noastre la fel ca și pe cele din timpul zilei» (*ibid.*). În acest caz, de ce «nu punem la îndoială faptul că gândurile și acțiunile noastre nu sunt doar o altă modalitate de a visa, iar veghea noastră – o modalitate de a dormi» (*ibid.*)? În *Meditația I*, Descartes va transforma această teorie într-o armă aflată în slujba îndoielii generalizate și a cărei inversare ar oferi posibilitatea unei «certitudini metafizice». Această îndoială «hiperbolică» nu poate birui «certitudinea morală», singura care îmi poate spune cu precizie dacă sunt treaz sau dorm și care este indispensabilă realităților vieții. Pascal se situează pe un plan practic, non-speculativ; singura certitudine recunoscută de el este morala, și singura siguranță de care dispune, în afara credinței și a revelației, este aceea a sentimentului. Să nu ne lăsăm înșelați de reluarea aparentă a figurilor geniului malefic și zeului înșelător. Prin aceasta, Descartes dorea să demonstreze că gândirea umană depinde ontologic de un «Dumnezeu real» care autorizează deplina ei exercitare; Pascal dorește să garanteze «sentimentul natural» prin credință creștină, care ne arată

originea și ne asigură credibilitatea. Sentimentul, imputabil «inimii», ne revelează spațiul, timpul, aparențele și mișcarea, pe scurt, tot ceea ce alcătuiește visele și starea noastră de veghe. Rațiunea nu poate străpunge stratul supraabundent al viselor noastre pentru a distruge ceea ce aparține vieții din timpul zilei. Cu excepția credinței care ne iluminează «inima», nu putem ști dacă suntem treji sau visăm; cel mult, dispunem de o certitudine practică, de ajuns pentru a ne călăuzi prin această existență fantomatică, în cursul căreia trecem neîncetat de la un vis la altul. Singura trezire va avea loc în momentul nașterii noastre în viața veșnică.

III - Rătăcire

693/198. «Văzând orbirea și mizeria omului, privind universul lipsit de grai și omul lipsit de lumină, abandonat în sine și rătăcit în acest colț al universului, fără a ști cine l-a aruncat aici, care e scopul său și ce se va întâmpla cu el după moarte, incapabil de cunoaștere, sunt cuprins de spaimă ca un om care ar fi fost purtat în somn către o insulă pustie și înfricoșătoare și care s-ar fi trezit fără a ști unde se află și cum să scape de acolo. Și în acest sens, admir capacitatea umană de a nu dispera din cauza unei stări atât de mizerabile! Văd în jurul meu și alte persoane asemănătoare mie; le întreb dacă sunt mai învățate ca mine și îmi răspund că nu; și din această cauză, acești rătăciți nefericiți au privit în jur și, văzând câteva obiecte plăcute, s-au atașat de ele și s-au abandonat lor. În ceea ce mă privește, eu nu am reușit să mă atașez de nimic și, cugetând că pe lume trebuie să existe și altceva decât ceea ce văd eu, am început să cercetez dacă Dumnezeu a lăsat vreun semn al trecerii sale.»

Aflat doar în trecere printr-o lume care se schimbă permanent, omul nu știe de unde vine sau unde se duce. În această privință, universul nu îi furnizează nici un răspuns; el este infinit și nu mai este perceput ca acea harpă divină, corect proporționată și pe care răsunau armoniile siderale; universul nu are nici margini, nici centru și nu poate oferi nici un sprijin în itinerariul ființei umane. Omul plutește în derivă, incapabil să se orienteze într-un ocean lipsit de repere. Insula pustie pe malurile căreia se trezește naufragiatul nu posedă coordonate spațio-temporale și nu poate fi situată în universul infinit. Derizorie este deci și problema coperniciană legată de centrul lumii noastre - pământul sau

soarele; Pascal afirmă că e preferabil să nu aprofundăm teoria astronomului polonez (218/164). Rătăcit în acest colț de univers, izolat pe insula sa, care nu apare pe nici o hartă, omul se află într-o «temniță» (200/163-218/164), o închisoare fără lacăte, pe care spațiile infinite o plasează la o distanță de netrecut față de orice altă formă înrudită de viață.

Dacă omul întrerupe această meditație asupra originii și finalității sale și se întoarce la mediul social, observă că rățacirea experimentată de el este soarta fiecăruia. Toți rățacesc, dar adesea sunt prea orbi pentru a-și da seama. Pentru a evita confruntarea cu adevărul, oamenii se atașează de «câteva obiecte plăcute», cărora le închină un adevărat cult, precum funcții și slujbe, mobile sau imobile, podoabe sau orgolii. Nimic nu ne poate amuza, nici chiar iepurele pe care îl vânam toată ziua, pentru a nu ne gândi la moarte (139/136). Doar înțeleptul nu se bagă la lucrurile pământești, deoarece știe că mai există și altceva în afară de obiectele vizibile și că trebuie să caute o urmă a lui Dumnezeu. Pe scurt, este necesară o artă de interpretare pentru a descifra scrierea încâlcită a acestei lumi în plină mișcare.

Însă chiar această artă poate fi primejdioasă, iar Montaigne denunță o febrilitate permanentă. «Ne dăm mai multă osteneală, afirmă el, să interpretăm interpelările decât să interpretăm lucrurile și există mai multe cărți despre cărți decât despre alte subiecte» (*op. cit.*, p. 1064). Acest ritual infinit al comentatorului, care este îndeplinit de fiecare dată când vrem să înțelegem ceva, ne târăște către un alt ocean și către un alt tip de derivă. Rătăcit în această lume, omul lui Pascal este derutat și în știință, ale cărei principii se extind la infinit din momentul în care intenționează să le emită. Cine ar putea stăvili goana lor nebună, dacă nu există o propoziție primară care să se ceară fondată?

IV - Măreție și mizerie

409/117. «Superioritatea omului este atât de vădită, încât se deduce chiar și din slăbiciunea lui. Pentru că ceea ce ține la animale de firea lor, la om se numește slăbiciune; prin aceasta recunoaștem că, firea lui fiind astăzi asemenea celei a animalelor, el a decăzut dintr-o fire superioară, care-i era proprie odinioară.

Fiindcă cine se simte nefericit că nu e rege, dacă nu un rege detronat? Se simțea oare Paulus Emilius* nefericit fiindcă nu mai era consul? Dimpotrivă, toată lumea găsea că se simțea fericit de a fi fost, deoarece prin condiția lui nu era menit să fie întotdeauna. Dar Perseus** era atât de nenorocit că nu mai este rege, pentru că prin condiția lui era destinat să fie mereu, încât era de mirare că mai rabdă să trăiască. Cine oare este nefericit pentru că nu are decât o gură? Și cine nu s-ar simți nefericit având un singur ochi? Probabil că nu ne-am gândit niciodată să ne întristăm că n-avem trei ochi, dar de n-am avea nici unul, am fi nemângâiați.»

* Paulus Emilius, consul al Romei între 182 și 168 î.e.n., l-a învins pe Perseu, regele Macedoniei, în bătălia de la Pydna (n.tr.).

** Perseu, ultimul rege al Macedoniei; învins de Paulus Emilius, este făcut prizonier și dus în Italia, unde și moare (n.tr.).

Măreție și mizerie. Cele două antonime par a se exclude reciproc; cu toate acestea, ele se completează unul pe celălalt. Secolele precedente operau o distincție clară între demnitate și lipsa de demnitate și contau pe ierarhiile naturale sau sociale pentru a situa omul pe scara ființelor și pe fiecare om în gradarea demnităților eclesiastice, militare sau civile. Dacă această ordine este repusă în cauză, dispunerea comparativă a ființelor este bulversată și fiecare se prăbușește peste celelalte, într-un haos fără de sfârșit. Mai există în acest caz noțiunea de sus, jos, rău sau bun? Detronat, zdrobit și umilit, «prăbușit din adevărata sa poziție», omul regăsește în pulbere legătura sa originară cu celelalte specii. Acesta este sensul termenului de «natură». Fraternizarea cu animalele nu este însă avantajoasă pentru om. El experimentează această stare naturală ca pe o stare de lipsă, iar pierderea privilegiilor sale culturale simbolizează o decădere profundă, care îi afectează ființa esențială. Ceea ce la animal este suficiență și perfecțiune, pentru om reprezintă o carență atât de cumplită, încât poate fi denumită «mizerie». Ultimul rege al Macedoniei, Perseu, învins la Pydna, era nefericit pentru că nu se mai găsea în aceeași situație în care se născuseră strămoșii săi și pe care el ar fi trebuit să o transmită urmașilor înainte de a muri. Învingătorul său, Paulus Emilius, ales consul pentru un an, putea doar să se felicite că mandatul său, care nu putea fi reînnoit, a fost atât de satisfăcător. Oricine își consideră natura mizerabilă dovedește astfel că e «decăzut de la o natură mai bună care îl caracteriza odinioară». Această nostalgie a unei demnități dispărute, care îl torturează pe om în condiția sa actuală, atestă măreția sa trecută. «Măreția constă în conștiința mizeriei» (397/114). Animalele nu se consideră mizerabile, «virtutea lor se mulțumește cu ea însăși» (401/685). Omul nu se recunoaște în natura sa prezentă: chiar slăbiciunile sale «dovedesc măreția lui, sunt nenorocirile unui nobil, ale unui rege detronat» (398/116). Care este deci această naștere ilustră ce îi ascunde omului adevărata sa condiție și al cărei secret, nu prea bine păstrat, îi răpește liniștea?

V - Disproporția omului

72/199. «Așadar, să contemple omul întreaga fire, în toată măreția ei, depărtându-și privirea de la lucrurile mărunte din jur. Să ia aminte la lumina strălucitoare așezată ca o veșnică torță pentru a lumina universul, pământul să-i apară ca un punct față de imensul ocol pe care îl descrie acest astru și să-l cutremure faptul că acest ocol, el însuși, față de cel pe care astrele-l cuprind în rostogolirea lor pe firmament, nu e decât o infimă urmă. Iar dacă vederea ni se oprește aici, închipuirea să treacă dincolo, mai curând va obosi ea să cuprindă decât natura să plăsmuiască. Toată lumea aceasta care se lasă văzută nu e decât o trăsătură imperceptibilă în cuprinsul de necuprins al naturii. E cu neputință să ne facem vreo idee; oricât ne-ar duce închipuirea, dincolo chiar de spațiile imaginabile, față de realitatea lucrurilor, nu vom fi zămislit decât niște atomi. Este o sferă al cărei centru e pretutindeni, iar circumferința nicăieri. În cele din urmă, închipuirea noastră se istovește în acest gând, și aceasta este cea mai însemnată trăsătură sesizabilă a atotputerniciei Domnului.

Reîntorcându-se la sine, omul să socotească ce înseamnă el față de tot ceea ce este: să se privească, parcă, rătăcit în acest ungher al naturii și să învețe a prețui cum se cuvine pământul, împărățiile, orașul, pe sine însuși, de la această celulă unde e ținut și care e universul. Ce e, în infinit, un om?

Dar pentru a-i înfățișa altceva tot atât de minunat, să caute, în tot ceea ce cunoaște el, lucrurile cele mai simple. La o mușită va găsi, bunăoară, cu toată micimea corpului ei, părți incomparabil mai mici, picioare cu articulații, vene în picioarele ei, sânge în aceste vene, umori în acest sânge, picături în umorile sale, aburi în aceste picături și, mai departe, tot mărunțind la acestea din urmă, până ce își va fi istovit puterile, ultimul lucru la care va fi fost în stare să ajungă să formuleze de acum obiectul discuției noastre. Își va închipui, probabil, că a ajuns la limita extremă a micimii din natură. Vreau

însă a-l face să vadă aici un nou abis. Nu numai universul vizibil vreau să i-l zugrăvesc, dar și imensitatea ce se poate concepe despre natură înăuntrul acestui atom abia schițat: astfel, să vadă în el o infinitate de universuri, fiecare în cerul său, planetele sale, pământul său, la proporțiile din lumea văzută și pe pământul acesta, animale, ba chiar și muște, la care va afla tot ceea ce aveau și cele dintâi...»

Pascal scrie despre «disproporția omului». În lumea închisă, mărginită, omul reprezenta modulul arhitecturii cosmice, etalonul la care se raporta totul. Inventarea lunetei astronomice și, ulterior, a microscopului acreditează teza infinitismului fizic. Confruntat cu un infinit dublu de măreție și de micime, omul nu mai este termenul de mijloc al proporției care asigură măsurarea reciprocă a tuturor părților componente ale lumii: nu există o cale de mijloc între infinit și neant. «Aflat la o depărtare infinită, fără a putea înțelege extremele» de mărime și micime pe care nu le percepe, ci mai degrabă le ghicește, omul trebuie să admită că nu mai este acel microcosmos omolog universului, așa cum afirma tradiția, și nici acea *copula mundi*, care poate pune în legătură chiar și lucrurile cele mai îndepărtate și mai diferite, ce ar fi intrat sub «autoritatea» sa. Chiar mai mult, diferitele abordări ale realității fizice nu pot fi comparate între ele, chiar dacă sunt izomorfe. Structura este aceeași și în cazul atomului, și în cazul stelei: mușta poartă în ea constelații întregi. Această punere în abis a aceleiași «compoziții», care se repetă la infinit, este de fapt o ecolalie vertiginoasă, o monotonie nesemnificativă și o omologie absurdă.

Disproporția constă în faptul că diferitele abordări ale realității aparțin unor ordine de măreție diferite. Nu putem implica alcătuirea unei stele pornind de la atom; realitățile

de un ordin dat – puncte, linii, suprafețe – pier în fața realităților de ordin superior. «Arahnidizarea universală» dovedește o lipsă de măsură invincibilă, în care finitul cuprinde infinitul. Infinitul și neantul sunt, în definitiv, în funcție de abordarea pe care o alegem, așa că totul poate fi considerat, pe rând, imens sau infim; nu există o măreție care să nu poată fi considerată nulă dintr-un anumit punct de vedere și nici un neant care să nu poată fi considerat un infinit. Nu există o scală sau o proporție continuă între imens și infim deoarece, indiferent de poziția adoptată, ceea ce e inclus poate deveni infim sau viceversa, în funcție de realitatea la care le raportăm.

Rezultă astfel imaginea unei lumi aparte, a unui cosmos pulverizat: o izomorfie structurală între infim și imens acuză imposibilitatea de a alcătui cosmosul, în timp ce o egalitate lipsită de rațiune apropie atomul și steaua, fără a le proporționa însă. În mod absurd, universul se reflectă la infinit în spațiu și în timp, spre încurcătura omului «pasat» mereu între Brobdignag și Lilliput. În consecință, omul nu se poate compara sau situa și nu e capabil nici să încerce să-și determine măsura. Descoperirea celor două infinituri reprezintă o conștientizare a «disproporției omului», care, în momentul când încetează de a mai fi modul cosmic, nu mai dispune de nimic care să-i asigure o viață sănătoasă și înțeleaptă. Există o echivalență între cosmosul pulverizat și omul atomizat.

VI – Imaginația, stăpâna lumii

83/44. «Este partea aceea înșelătoare din om care-l deprinde cu iluzia și ipocrizia, cu atât mai perfectă cu cât nu e întotdeauna astfel: pentru că ar fi un criteriu fără greș al adevărului, dacă ar fi fără greș în privința minciunii. Dar, fiind cel mai adesea amăgitoare, nu dă nici un indiciu asupra caracterului ei, punând aceeași pecete și pe adevăr, și pe amăgire. Nu vorbesc de nebuni, vorbesc de cei mai cuminți: în rândul lor, închipuirea are marele dar de a-i sugestiona pe oameni. Cuminenția nu are decât să protesteze, nu ea este cea care le conferă lucrurilor valoarea.

Ca să arate cât de mult poate în orice privință, această putere mai presus de toate, dușmana minții, pe care se complace s-o subjughe și s-o stăpânească, instituie în om o a doua natură. Ea își are fericirile ei, nenorocirile ei, bolnavii ei, sănătoșii ei, săracii ei; ea te face să crezi, să te-ndoiești, să negi rațiunea; ea suprimă simțurile, ea le face să simtă; ea își are nebunii și înțelepții ei; și nimic nu ne încluzdează mai tare decât să-i vedem umplând-o pe cei care-i dau găzduire cu o satisfacție mult mai deplină și mai desăvârșită decât cuminenția. Cei a căror știință purcede din închipuire sunt mult mai mulțumiți de ei înșiși decât le-o îngăduie celor cuminți judecata sănătoasă. Ei îi privesc pe oameni de sus, discută cu îndrăzneală și încredere – ceilalți, temători și cu îndoială, iar însuflețirea feței lor le aduce adesea avantaj în ochii celor care-i ascultă, atât de multă trecere au înțelepții în fața unor judecători de același soi. Ea nu-i poate face pe nebuni înțelepți, dar îi face fericiți, spre deosebire de cuminenție, care nu-i poate aduce pe credincioșii ei decât într-o stare de plâns: una acoperindu-și-i de slavă, cealaltă, de rușine.

Cine împarte reputațiile? Cine acordă respectul și considerația persoanelor, operelor, legilor celor mari, dacă nu această putere de închipuire? Toate bogățiile lumii sunt neîndestulătoare fără consimțământul ei.»

304/828. «Legăturile care îi unesc prin respect pe unii de alții, în general, sunt legături necesare, deoarece este necesar să existe diferite trepte, toți oamenii vrând să stăpânească, dar nu toți putând, ci numai unii. Să ne închipuim deci că le vedem începând să se formeze. Fără îndoială că ei se vor lupta până când partea cea mai puternică o va supune pe cea mai slabă și, în cele din urmă, una dintre părți va deveni dominantă. Dar o dată aceasta stabilită, cei stăpâni pe situație, care nu doresc ca luptă să mai continue, dispun ca puterea aflată în mâinile lor să fie transmisă: unii o încredințează alegerii poporului, alții succesiunii ereditare etc. – după plac. Or, aici începe închipuirea să-și joace rolul. Până acum puterea pur și simplu era cea care impunea; acum este puterea, bazată pe închipuire, a unui anumit partid: în Franța – al nobililor, în Elveția – al orășenilor etc. Așadar, aceste legături care fixează respectul față de cutare sau de cutare în parte sunt legături din închipuire.»

Nebunie curată sau regina facultăților, de la Malebranche și până la Baudelaire, imaginația nu a încetat să recentreze asupra sa antropologia și astfel a fost percepută ca singurul element care poate uni facultățile umane, rădăcina acestora, un medium care poate identifica simțurile și sensibilitatea, poate contopi sufletul și timpul, carnea și spiritul. Prin intermediul ei, omul ar exista deci pe lume, deoarece găsește în ea material pentru reprezentările sale, precum și dimensiunile existenței. Rezultă că ea constituie, dacă nu chiar esența omului, măcar condiția sa, prin plasticitatea și capacitatea sa de metamorfozare și deoarece, prin imaginație, ființa care nu este nici inger, nici fiară poate parcurge toate etapele animalității, dar și ale spontaneității.

Măreția și mizeria decurg una din cealaltă. Imaginația deschide alaiul «puterilor înșelătoare» datorită psihologiei omului decăzut, dar nu pentru că influența ei se datorează

păcatului, ci pentru că, prin rolul său central, ea acuză, mai mult decât oricare altă facultate, subversiunea ansamblului puterilor umane. Ea a instaurat în om o «a doua natură», grație maleabilității infinite a celui care și-a pierdut orice marcă și poate deveni orice. «Adevărata natură a omului a fost pierdută, deci totul devine natura sa, după cum binele veritabil fiind pierdut, totul devine binele său veritabil» (426/397). Într-o antropologie *infralapsară*, toată viața omului decăzut este centrată pe imaginație, după cum viața omului răscumpărat se organizează în jurul inimii. Imaginația are un rol mai important decât inima pe lângă rațiune, pe care o controlează și o domină, pe lângă simțuri, cărora le conferă capacitatea de a simți, și pe lângă judecată, atunci când evaluează totul în locul acesteia. Imaginația domnește și peste condiția umană, deoarece omul nu caută atât esența, cât aparența, în funcție de imaginea pe care dorim ca ceilalți să o aibă despre persoana noastră, deoarece realitatea nu e atât de importantă pentru noi pe cât sunt aparențele. Imaginația ne înșală deoarece «mărește lucrurile mărunte și ne umple astfel sufletul cu o mulțumire fantastică» și le micșorează pe cele mari, până când ating dimensiunile ei. Această înșelătorie generală le aduce foloase politicienilor: dacă «legăturile care ne induc respectul față de o anumită persoană aparțin imaginației» (304/828), cum să nu preferăm stăpânirea ei în locul forței? (311/665). Violența armelor trebuie neutralizată de violența, mai blândă și amabilă, a semnelor care dobândesc un preț, fie el și fictiv, prin intermediul imaginației. Astfel, îi vom cruța pe cei neputincioși. Însă aceasta este doar o imagine a justiției veritabile: oamenii abuzează de imaginație deoarece le lipsește inima (275/975).

VII – Inimă și rațiune

282/110. «Noi cunoaștem adevărul nu numai cu ajutorul rațiunii, ci și al inimii. Prin intermediul acesteia din urmă, cunoaștem principiile primordiale, iar rațiunea încearcă în van să le combată. Pyrronienii nu au sorti de izbândă pentru a-și atinge acest țel. Suntem conștienți că nu visăm. Deși nu reușim să dovedim acest lucru prin rațiune, această neputință arată doar slăbiciunea rațiunii noastre, dar nu și incertitudinea tuturor cunoștințelor umane, după cum afirmă pyrronienii. Căci cunoașterea principiilor primare (spațiul, timpul, mișcarea, numerele) este la fel de fermă ca și cea obținută prin raționamente. Însăși rațiunea se sprijină și își fondează discursul pe aceste cunoștințe ale inimii și instinctului. Inima simte că există trei dimensiuni în spațiu și că numerele sunt infinite, iar rațiunea demonstrează apoi că nu există două numere pătrate, dintre care unul să fie dublul celuilalt. Principiile sunt intuite, iar propozițiile sunt conchise cu certitudine, deși în moduri diferite – și este inutil și ridicol ca inima să condiționeze acceptarea propozițiilor demonstrate de rațiune de indicarea unui sentiment.

Această neputință duce la umilirea rațiunii – care ar vrea să judece totul –, dar nu și la combaterea certitudinii noastre. Deoarece rațiunea era singura care putea să ne învețe, Dumnezeu a hotărât să nu avem niciodată nevoie de ea și să cunoaștem toate lucrurile prin instinct și simțăminte, dar natura ne-a refuzat această binefacere; ea nu ne-a dat decât foarte puține cunoștințe de acest fel, iar toate celelalte trebuie dobândite prin raționament.»

Inima și rațiunea – două instanțe distincte, separate, concurente, uneori complementare, iar alteori antagonice. Cărcotașă, cerșetoare, chițibușară, rațiunea trebuie să-și mărturisească neputința de a trata realitățile vieții. Ea nu poate separa veghea de vis și nici nu este capabilă să elucideze misterul dragostei: «Nu putem dovedi că merităm a fi iubiți dacă expunem cauzele iubirii; aceasta ar fi ridicol» (283/298). Rațiunea nu poate perora despre frumos. Această neputință de a clarifica atâtea aspecte vitale nu induce o nesiguranță generală despre cunoștințele noastre (modelul pyrronienilor), ci determină necesitatea de a transfera siguranța de la rațiunea slabă și incertă prin chiar natura ei la un sentiment viguros pe care Pascal, inspirându-se dintr-o tradiție biblică, patristică și spirituală, îl atribuie inimii. Inima este expresia ființării noastre în această lume, facultatea principiilor: datorită ei ne aflăm în spațiu și timp, în număr și în mișcare, prin ea ne raportăm la Dumnezeu și resimțim imediat, în afara celor patru dimensiuni ale existenței, această dependență care ne calmează și ne dă naștere. Din această cauză, apare o înfruntare între cele două facultăți: inima umple lacunele discursului atunci când inducția este șovăielnică și când îi oferă deducției premisele sale. Slabă atunci când se află în afara ordinului său, rațiunea devine puternică în momentul în care poate detașa lanțurile argumentelor sale de datele imediate ale sentimentului. «Umilirea rațiunii» nu ține deci nici de pyrronism, nici de refuzul de a raționa: această atitudine provine din voința de a utiliza corect rațiunea, fiind conștienți că ea dispare dacă nu se supune atunci când trebuie și că forța sa provine din devotamentul față de principii: «Trebuie să știm să ne îndoim atunci când trebuie, scrie Pascal, să fim siguri când trebuie, să ne supunem când trebuie. Cine nu acționează astfel nu înțelege forța rațiunii» (268/170). Certitudinea este și mai solidă dacă, reunind trăsăturile pyrronianului, geometrului și creștinului, conține îndoială, siguranță și supunere, pentru că supunerea față de ceea ce nu este

descoperit prin sentiment reprezintă doar o utilizare corectă a rațiunii, iar aceasta din urmă atinge perfecțiunea când se predă inspirației: «Ultimul demers al rațiunii este de a recunoaște că există o infinitate de lucruri care o depășesc. Dacă ea nu atinge acest prag al cunoașterii, va rămâne neputincioasă» (267/188). De ce trebuie însă ca lucrurile pe care le cunoaștem cu inima să fie atât de rare? În aceste cazuri, rațiunea este bastonul nostru pentru orbi. Ea trebuie deci să își joace rolul.

VIII – *Tradiție și lege*

284/380. «Unii spun că esența justiției este autoritatea legislatorului, alții că ar fi plăcerea suveranului sau tradiția actuală; dar sigur este că nimic, urmând doar rațiunea, nu poate fi drept prin sine. Tradiția face egalitatea datorită faptului că este acceptată; acesta este fundamentul mistic al autorității sale. Dacă încercăm să o reducem la principiul ei, o nimicim. Nimic nu e mai greșit decât acele legi care îndreaptă greșelile; oamenii care li se supun pentru că sunt drepte se supun justiției pe care ei și-o imaginează, nu esenței legii; aceasta este complet închisă în sine; ea este legea și nimic mai mult. Cine ar vrea să îi examineze rațiunea de a fi, ar găsi-o atât de slabă și neputincioasă, încât, dacă nu este deprins cu miracolele imaginației umane, va fi uimit că un secol i-a conferit tradiției atâta pompă și demnitate. Arta de a se revolta, de a bulversa statele este de a zgudui tradițiile, mergând până la originea lor, pentru a accentua lipsa de fundament și dreptate. Se spune că trebuie să recurgem la legile primitive de bază ale statului, abolite de o tradiție nedreaptă. Însă aceasta este o modalitate sigură de a pierde totul: nimic nu ar mai fi drept. Totuși, poporul se lasă lesne influențat de asemenea discursuri. De îndată ce simt jugul, oamenii îl scutură, iar cei mai mari profită, în defavoarea poporului și a curioșilor care cercetează tradiția moștenită. Iată de ce, cel mai înțelept dintre acești cercetători spunea că, pentru binele oamenilor, ei trebuie adesea înșelați... Ei nu trebuie să-și dea seama de uzurpare; aceasta a fost introdusă odinioară fără nici un motiv, iar acum a devenit normală. Ea trebuie considerată autentică și eternă, iar originea sa trebuie ascunsă dacă nu dorim ca domnia ei să ia sfârșit.»

Omul distruge legea dacă încearcă să-i determine fundamentele, crezând că astfel o consolidează. Am vrea ca legea să aibă la bază dreptatea și suntem tentați să o raportăm la origini pentru a descoperi egalitatea veritabilă, față de care legea ar trebui să se supună. Totuși, diverșii campioni ai dreptății nu sunt decât agitatorii care bulversează statele și dezrădăcinează tradițiile. Acest aspect este paradoxal: oamenii au devenit nedrepti, deoarece au dorit să aibă legi mai drepte. De ce? Pentru că, dacă investigăm sursa însăși a legislației, descoperim doar o instituție eternizată de uz. Legea nu este deci ascultată pentru că e dreaptă, ci pentru că e considerată dreaptă datorită ordinii prestabilite. De îndată ce își dă seama de acest lucru, poporul își scutură jugul; astfel, pentru binele lui, este mai bine să fie înșelat și ținut în întuneric. El nu trebuie să afle, de exemplu, originea uzurpării, căci, chiar dacă la început aceasta nu era acceptată, cu timpul a devenit o realitate comună. Bodin proslăvea deja «uzul veșnic», în timp ce Montaigne și Descartes recomandau respectarea legilor și tradițiilor naționale: «Este primejdios, scria autorul *Eseurilor*, să reducem legile la punctul lor de plecare; ele câștigă în importanță și noblete dacă au un curs continuu, precum râurile; urmăriți-le până la izvor și veți descoperi un minuscul firicel de apă care devine însă puternic și impetuos la maturitate» (op. cit., p. 583). Înțelegem deci că legile «își mențin stăpânirea nu pentru că sunt drepte, ci pentru că sunt legi», acesta fiind «fundamentul mistic al autorității lor» (op. cit., p. 1072). Pascal reia această formulă și ajunge la concluzia că tradiția are un rol constitutiv. Nu e deloc surprinzător că ea poate da legi și că îi conferă consistență naturii, având în vedere că i s-a substituit acesteia de multă vreme. Oare ce este natura, se întreabă Pascal, dacă poate fi așa ușor dată la o parte? – Este, fără îndoială, o primă tradiție, «tot așa cum tradiția este o a doua natură» (93/126). În acest sens, legile așa-zis naturale nu sunt altceva decât principiile înrădăcinate.

IX - Despre adevăratul Dumnezeu

556/449. «Divinitatea creștinilor nu constă într-un Dumnezeu simplu autor al adevărilor geometrice și al ordinii elementelor: aceasta este credința păgânilor. Ea nu constă numai într-un Dumnezeu care își exercită providența asupra vieții și asupra bunurilor omenești, pentru a da un fericit șir de ani celor care îl adoră; evreii cred acest lucru. Că Dumnezeu lui Avraam și al lui Iacob, Dumnezeu creștinilor, este un Dumnezeu de iubire și de mângâiere; este un Dumnezeu care umple sufletul și inima pe care le posedă; un Dumnezeu care îi face să simtă launtric păcătoșenia lor și milostivirea lui fără margini; care se unește cu fondul sufletului lor, umplându-l de umilință, de bucurie, de încredere și de dragoste, care îi face incapabili de alt sfârșit decât în El Însuși.

Astfel, toți cei care caută pe Dumnezeu fără Iisus Hristos nu găsesc nici o lumină care să-i poată satisface sau care să le fie cu adevărat folositoare. Căci sau nu izbutesc să știe dacă există vreun Dumnezeu, sau, dacă izbutesc, acest lucru este fără de folos pentru ei; pentru că își fac un mijloc de a comunica fără Mijlocitor cu acest Dumnezeu, pe care l-au cunoscut fără Mijlocitor. Așa că ei cad sau în ateism, sau în deism, două lucruri pe care religia creștină le urăște aproape egal.

Fără Iisus Hristos, lumea nu ar putea supraviețui: căci fie ar fi distrusă, fie s-ar transforma într-un iad.

Dacă lumea ar exista pentru a-l învăța pe om despre Dumnezeu, caracterul ei divin ar lumina cu o strălucire incontestabilă; dar cum ea nu există decât prin și pentru Iisus Hristos și pentru a le arăta oamenilor corupția și răscumărarea lor, totul se constituie într-o dovadă a celor două adevăruri.

Ceea ce apare în lume nu marchează nici o excludere totală, nici o prezență manifestă a divinității, ci prezența unui Dumnezeu care se ascunde. Totul poartă amprenta acestei realități.

Cunoaștem invocația lui Pascal din Memorialul său: «Dumnezeul lui Avraam, Isac și Iacob, nu al filosofilor și savanților». Acest «nu» trebuie interpretat ca o excludere a rațiunii și a filosofiei. Prin această afirmație este repus în cauză tot arsenalul de dovezi al teologiei raționale, dar și conceptul de unitate între inima și rațiunea omului, precum și identitatea lui Dumnezeu care ar fi diferită în cazul metafizicianului și al credinciosului. Oare pot exista doi Dumnezei? Oare Dumnezeu cerut de rațiunea noastră și văzut ca o cauză primordială a universului sau ca principiu primar al oricărui sistem nu este decât un zeu artificial construit pentru a satisface necesitățile raționamentului, un idol, un Dumnezeu fals? În această accepție, credința nu verifică, acreditează sau completează concluziile rațiunii, ci le infirmă, le respinge și le neagă: manifestarea lui Dumnezeu s-ar datora deci unei eliminări complete a rațiunii.

Însă textul lui Pascal nu îngăduie o interpretare prea simplistă: termenul «nu» folosit în *Memorial* nu este un «nu» de excludere, ci unul de depășire: Dumnezeu creștinilor nu este doar «autorul adevărilor geometrice și al ordinii elementelor. El este, de asemenea, un Dumnezeu al iubirii și al mângâierii». Rațiunea filosofică și noțiunea sa de cauză primordială a unui principiu primar nu este descalificată sau respinsă, ci situată în propriul său ordin, care nu reprezintă decât o etapă în ascensiunea către Dumnezeu; rațiunea este necesară, dar nu suficientă și constituie doar o primă abordare a unui adevăr misterios care se află dincolo de capacitățile ei.

Demersul lui Pascal comportă trei niveluri: simpla rațiune (păgânii), Vechiul Testament (evreii) și revelația creștină. Nivelul superior îl cuprinde pe cel inferior pentru a-l completa, fără însă să-l infirme. Pascal subliniază efectele negative care ar apărea dacă această mișcare ascendentă ar fi întreruptă și dacă ne-am opri la Dumnezeu văzut ca «autor al adevărilor geometrice și al ordinii elementelor» sau chiar «care își exercită providența asupra vieții și bunurilor oamenilor». Deismul este mai rău decât ateismul pentru că

e doar o momeală – nu Îl putem cunoaște pe Dumnezeu fără să-L iubim. Dar aceasta nu ar fi posibil fără Cel prin care Dumnezeu s-a manifestat în oameni, care s-a înveșmântat cu umanitatea noastră – Iisus Hristos mijlocitorul. Acest mister îi conferă revelației influență și un statut special. Lumea nu dănuiește pentru a-l învăța pe om despre Dumnezeu, ci pentru a-i deschide ochii asupra păcatului și răscumpărării sale. Nu e, deci, de mirare că omul e plin de contradicții și că nu poate dovedi existența lui Dumnezeu dincolo de orice urmă de îndoială; de unde rezultă și incapacitatea filosofiei și vanitatea, deșertăciunea deismului. Dacă realizăm confuzia provocată de păcat și de răscumpărarea prin Iisus Hristos, dispunem și de cheia enigmei: tăria unui Dumnezeu care rămâne ascuns mizeriei umane și se descoperă prin Iisus Hristos.

X – Cele trei ordine

793/308. «Distanța infinită dintre timp și spirit prefigurează distanța și mai infinită dintre spirit și milostenie, care este supranaturală. Toată strălucirea mărețiilor nu înseamnă nimic pentru oamenii care cercetează spiritul. Măreția oamenilor de spirit este invizibilă pentru regi, bogați sau căpetenii, aceste persoane importante în timp. Măreția înțelepciunii, care provine de la Dumnezeu, este invizibilă pentru oamenii trupești și cei de spirit. Acestea sunt cele trei ordine diferite.

Marile genii își au propria lor împărăție, propria lor splendoare, grandoare, victorie și strălucire și nu au nevoie de mărețiile trupești sau spirituale, cu care nu au de altfel nici o legătură. Îi putem observa nu cu ochii, ci cu spiritul. Și este de ajuns. Sfinții au propria lor împărăție, splendoare, grandoare și strălucire și nu au nevoie de mărețiile trupești sau spirituale, cu care nu au nici o legătură, deoarece ele nici nu iau, nici nu adaugă nimic. Ei pot fi văzuți doar de Dumnezeu și de îngeri, nu de trupuri sau de spiritele iscoditoare. Dumnezeu le este de ajuns.

Arhimede ar fi la fel de respectat și fără faima sa. El nu a purtat bătălii pentru ochii lumii, ci a oferit invențiile sale tuturor spiritelor. Și ce vestit este printre spirite! Iisus Hristos, lipsit de orice bunuri sau roade în afara științei, este în ordinul său de sfințenie. El nu a oferit invenții, nu a domnit, dar a fost smerit, răbdător, sfânt, sfânt, sfânt lui Dumnezeu, temut de demoni, fără de păcat. Da, în ochii inimii care văd înțelepciunea, el a venit cu fast și măreție.

Ar fi fost inutil ca Arhimede să se prezinte ca prinț în cărțile sale de geometrie. Ar fi fost inutil ca Domnul Nostru Iisus Hristos să se arate împărat pentru a domni în ordinul său de sfințenie; dar El a venit în splendoarea ordinului Său...

Toate corpurile, bolta cerească, stelele, pământul și regatele sale la un loc nu valorează cât cel mai neînsemnat spirit, deoarece el cunoaște acestea, dar și pe sine însuși, iar corpurile nu știu nimic. Toate corpurile, cu toate spiritele și roadele lor nu valorează cât cel mai mic gest de milostenie.

Acesta aparține unui alt ordin, infinit superior. Din toate corpurile adunate laolaltă nu am putea alcătui un gând; este imposibil deoarece el aparține unui ordin diferit. Din toate ordinele și spiritele nu am putea obține un gest de milostenie adevărată, deoarece este un alt ordin supranatural.»

Disproporția distrugea natura și pulveriza cosmosul. Aspectul spiritual inspirat de geniul matematic a profitat deoarece a extras din aceste fenomene principiul distribuției care separă în discontinuitatea lor puncte, linii, planuri, corpuri solide, rădăcini, pătrate, cuburi, știind că, în ceea ce privește o cantitate dată, «trebuie să considerăm nule cantitățile de ordin inferior». Nu putem pune în raport decât mărimile de același tip. Transpusă în realitatea vieții, această concepție arată că mărețiile umane sunt de ranguri diferite și că ele țin de carne, spirit și milostenie.

Nu putem interpreta disproporția dintre timp și spirit ca pe o expresie a dualismului cartezian, ele nu sunt două substanțe radical diferite, ci mai degrabă două ordine de valoare, și fiecare mărime dintr-un ordin inferior este nulă în raport cu cea care aparține unui ordin superior. Astfel, omul de știință, deși de origine modestă, poate fi superior chiar ducilor și prinților din regat. O asemenea rezolvare a conflictului dintre pană și spadă ar putea părea meschină și chiar vulgară, dacă dincolo de măreția nașterii sau de talentele literare și științifice, nu ar exista o disproporție infinit mai mare și care ar face referire la o altă superioritate, atât de înaltă, încât prioritatea spiritului asupra timpului este oarecum eclipsată. Dacă timpul și spiritul nu sunt nimic în comparație cu cel mai neînsemnat act de milostenie, toate avantajele materiale sunt derizorii. Contează doar ceea ce facem din dragoste.

Înșușirea valorilor spirituale nu este rezultatul unei scări, care, într-o manieră continuă și într-o ordine lineară, ar pur-

ta spiritualitatea până la Ceruri. Procesul este complet diferit. Dacă proporția uniformizează realitățile pe care le reunește, disproporția exclude orice termen mediu și sporește la infinit distanțele. Pascal arată că el admite existența unor infinități de intensitate diferită, precum matematicienii contemporani, care fac deosebirea între puterea dimensiunii numărabile și cea continuă. Georg Cantor citează acest text pascalian și îl va constitui într-o anticipare a teoriei sale referitoare la ordinele infinității: *aleph 0*, *aleph 1*, *aleph 2* etc. Oare Pascal a întrezărit această viziune vertiginoasă? El este, oricum, sigur că, dacă economia substanțelor poate fi dualistă, în schimb, economia ordinilor nu poate fi decât ternară, purtând în ea principiul de depășire a oricărei opoziții. Această dialectică ascendentă, «învingătoare» de disproporția ordinilor infinității, transformă orice tip de măreție în simbolul care prefigurează o măreție mai sublimă: «Omul depășește la infinit omul»; datorită capacității sale de perfecționare infinită, el se depășește în permanență, evaluând fiecare obiect în ordinul său.

GLOSARE

Partea I – Natură și cultură

ANTROPOLOGIE: știința care studiază omul, de exemplu în raporturile sale cu mediul socio-cultural.

APORETIC: care se confruntă cu un impas logic.

ARTIFICIAL: care a fost înfăptuit doar printr-o intervenție umană.

AUTONOMIE: facultatea de a-și deriva principiul sau legea doar din sine însuși.

CONTINGENT: care ar putea fi altfel sau chiar ar putea să nu existe; se opune «necesarului».

DIALECTIC: care exprimă o relație de elaborare reciprocă a unui termen de către celălalt.

ETNOCENTRISM: tendința de a considera grupul socio-cultural de care aparținem un centru și o normă.

HETERONOMIE: stare a ceea ce își are principiul sau legea proprie în afara sa, a ceea ce este guvernat de altceva (nu de sine însuși).

HERMENEUTICĂ: acțiune de a interpreta, căutarea sensului.

IDEALISM: doctrină care afirmă că realitatea se află în idei, nu în lucruri.

IDIOSINCRAZIE: idee alcătuită din sinteza, combinarea forțată a unor elemente raportate.

INTRINSEC: ceea ce se află doar în interiorul obiectului respectiv.

NECESAR: care nu poate fi altfel; opusul «contingentului».

NORMĂ: valoare sau idee în funcție de care sunt formulate judecăți.

ONTOLOGIE: studiul ființei ca atare.

SUBSTANȚĂ: bază permanentă și stabilă a unei realități, dincolo de modificările și accidentele acesteia.

TELEOLOGIE: discurs sau teorie bazată pe ideea unei finalități, a unui scop și care funcționează ca principiu explicativ.

TRANSCENDENȚĂ: stare a ceea ce se află dincolo, care se situează pe un plan superior.

Partea a II-a – Conștiința: inconștientul, dorința, pasiunile

APONIE: absență a durerilor fizice.

ASCETISM: metodă de flagelare a voinței prin care unii oameni privilegiați pot, în concepția lui Schopenhauer, să-și asigure mântuirea.

ATARAXIE: absența suferințelor morale.

AUTONOMIE: regim al voinței, supusă legilor, pe care și le dă ea însăși.

CARACTER: ansamblu de calități ale inimii, imuabile, în concepția lui Schopenhauer, în virtutea cărora un om simte și acționează.

CENZURĂ: acțiune a supraeului prin care acesta interzice întoarcerea dorințelor refulate la conștiință.

CONȘTIINȚĂ: cunoaștere care însoțește sentimentele și actele noastre.

DORINȚĂ: etimologic, nostalgie a unei stele dispărute.

DETERMINISM: doctrină conform căreia toate fenomenele naturale sunt supuse unor legi necesare.

DUALISM: doctrină conform căreia realitatea este formată din două substanțe ireductibile, materia și spiritul.

EXISTENȚĂ PRIMITIVĂ: în vocabularul lui Hume, este un fapt.

FENOMEN: în opera lui Kant, orice obiect al unei experiențe posibile, adică tot ceea ce apare în spațiu și timp.

INCONȘTIENT: caracter a ceea ce nu este conștient sau, după Freud, a ceea ce nu este susceptibil de a deveni (conștient).

INSTINCT ANIMALIC: particule fine de materie care, în concepția lui Descartes, se mișcă în nervi când aceștia sunt excitați.

INTROSPECȚIE: metodă prin care conștiința pretinde a-și studia în mod direct conținutul.

ÎNDOIALĂ: în opera lui Descartes, metodă prin care tot ceea ce este nesigur este reputat fals, pentru a se descoperi, în sfârșit, o certitudine neîndoielnică.

ÎNȚELEGERE: facultatea de a înțelege sau a concepe.

METAFIZICĂ: după Aristotel, știința ființei ca atare.

MUNCĂ ONIRICĂ: procedeu inconștient prin intermediul căruia dorințele sunt tăgăduite în vis, care le satisface în mod indirect.

NELINIȘTE: imposibilitatea de a se odihni.

PARALELISM: doctrină spinozistă conform căreia un fenomen psihic corespunde întotdeauna unui fenomen fizic, și viceversa.

PASIUNE: fenomen pasiv al sufletului. Dorință exclusivă al cărei obiect întuneacă psihismul.

PULS (impuls): în opera lui Freud, impuls (puseu) – acces orb, de natură sexuală, ce caută să se afirme în revendicarea exclusivă a unei satisfacții oarecare.

REFULARE: operație inconștientă prin care cenzura respinge în afara conștiinței dorințe nemărturisibile.

REPREZENTARE: echivalentul obiectului în filosofia lui Schopenhauer. Mai profund, reprezentarea desemnează un mod de cunoaștere a realității, în care subiectul cunoscător și obiectul cunoscut sunt separate.

SCEPTICISM: doctrină conform căreia spiritul uman este incapabil să cunoască adevărul sau să știe că-l cunoaște.

SCOLASTIC: învățătură dată în școlile ecleziastice între secolele X-XVII.

SIMPTOM NEVROTIC: manifestare exterioară a unui conflict psihic infantil care nu a fost rezolvat.

SPONTANEITATE: caracter al actului produs la inițiativa proprie a subiectului.

SUBSTANȚĂ: «un lucru care există de o așa manieră, încât nu are nevoie decât de sine însuși pentru a exista». **Descartes.**

SUFLET: principiu de viață. În opera lui Descartes, substanța rațională.

SUPRAEU: instanța psihismului născut din interiorizarea interdicțiilor sociale și parentale.

TRANSCENDENȚĂ: caracter absolut al valorilor pe care nu omenirea le-a inventat.

VOINȚĂ: în opera lui Schopenhauer, principiu metafizic și universal în virtutea căruia orice ființă luptă pentru a se menține în ființă.

Partea a III-a – Limbajul

DIACRONIC (lingvistic): referitor la evoluția unei limbi.

DISCURS APOFANTIC (în grecește *logos apophantikos*): discurs care înfățișează lucrurile. *Apophansis* sau monstrarea este opusă simplei desemnări.

ECHIVOC: caracter al unui termen care are mai multe semnificații; majoritatea expresiilor din limba vorbită sunt echivoce.

ETIMOLOGIE: originea unui cuvânt; cercetare al cărei scop este determinarea acestei origini, pentru a preciza semnificația termenului.

INTENȚIONALITATE: proprietatea conștiinței de a fi orientată către un obiectiv.

INTUIȚIE: reprezentarea directă a unui obiect; în general, concepută prin analogie cu privirea.

LINGVISTICĂ: știința limbii.

LOGOS: termen grecesc intraductibil, redat în context prin «limbaj», «discurs», «apreciere» sau «enunț».

OMONIMIE: caracteristica unor termeni de a avea același semnificant, dar sensuri diferite.

ONTOLOGIC: care are caracteristica de a exista.

PARALOGISM: raționament care nu se încheie într-o manieră valabilă.

SEMILOGIE: știința care studiază rolul semnelor în viața socială.

SEMNICIFICANT: amprentă psihică (sau «imaginea acustică») a sonorității cuvintelor.

SEMNICIFICAT: idee sau concept asociat în orice limbă cu un semnificant determinat. Asocierea lor reprezintă *semnul* lingvistic, «entitate psihică dublă» (Saussure).

SINCRONIC (lingvistic): referitor la aspectul static al limbii.

UNIVOC: proprietate a unui termen care are o singură semnificație, fixă. Un model de univoc sunt conceptele matematice.

VALOARE: sistem de echivalență între două lucruri care aparțin unor domenii diferite; de pildă, în cadrul limbii, raportul dintre semnicificat și semnificant.

Partea a IV-a – Pascal sau arta digresiunii

A (SE) ÎNDOBITOCI: Atunci când o legătură permanentă cu greșeala și eroarea nu îngăduie inspirației divine să pătrundă în înțelegerea și voința umană, nu ne mai rămâne decât să «supunem» mașina, adică să orientăm

într-o direcție pozitivă automatismele care sunt predispuse la dimensiunea opusă. Pascal își amintește dezbaterea organizată lângă Port-Royal, la castelul Vaumurier, la ducele de Luynes, asupra tezei carteziene referitoare la animalele-mașini. Dar dacă modelul automatului ar putea fi extins de la studiul fiziologiei la cel al psihologiei? Demonstrația nu este unicul instrument prin care poate fi realizată convingerea: «Suntem automate și spirit, în egală măsură... Tradiția înclină automatul care antrenează astfel spiritul pe nesimțite» (252/821). Suveranii știu acest lucru și se slujesc de gărzi, tobe și ofițeri, «toate lucrurile care înclină mașina către respect» (308/25). Atunci de ce nu ar face același lucru și regele regilor? «Trebuie să convingem prin cele două componente ale ființei umane, spiritul prin motive... și automatul prin tradiție» (252/821). În acest sens este suficient să ne «compunem» psihismul referitor la modalitatea «mașinii de aritmetică», ale cărei roțițe, în număr de trei, se pun în mișcare reciproc: astfel tradiția acționează asupra rațiunii, iar rațiunea asupra inimii. Cât de comod este să «luăm aghiazma» (233/418) și «să îngenunchem pentru a ne ruga din vârful buzelor»! (250/944) Să nu ne temem că aceasta ne-ar putea «îndobitoci»! «Trebuie ca dimensiunea exterioară să se unească cu cea interioară pentru a primi binecuvântarea lui Dumnezeu» (*ibid.*).

AMUZAMENTUL: Deoarece nu putem găsi odihnă în sine, căutăm fericirea în amuzamente. Viitorul ne distrage atenția de la prezent, imaginarul ne face să uităm de realitate, agitația de odihnă, dorința stimulată fără încetare de saturatie, căutarea de obținere. Astfel, dispunem de o putere infinită de a substitui un țel altuia pentru a nu fi niciodată confrunțați cu noi înșine. Neajunsurile care decurg din aceasta sunt fără număr; agitații diverse, primejdii, suferințe, certuri, pasiuni, fapte îndrăznețe și adesea dăunătoare. «Nefericirea oamenilor se datorează faptului că nu pot rămâne liniștiți într-o cameră» (139/136). Am putea numi nebunie această «osteneală pentru ceva nesigur, călătoriile în larg sau pășirea peste o scândură» (324/101). Totuși, Pascal profită de această nebunie (420/454); dacă ne alăturăm stoicilor și recomandăm examenul de conștiință, nu ținem cont și de melancolie: «Privăți-i pe oameni de amuzamente și veți vedea că sunt cuprinși de melancolie; atunci ei își intuiesc neantul fără a-l cunoaște, căci nefericirea constă într-o tristețe insuportabilă care apare atunci când ne cercetăm, dar acest lucru nu ne amuză deloc» (500/31). Această senzație a neantului justifică pe deplin eforturile pe care le facem pentru a o evita. Deoarece nu putem umple visul, preferăm să fugărim toată ziua un iepure decât să admitem această deșertăciune. Aceasta este «condiția omului: nestatornicie, melancolie și neliniște» (12/24). Nu e deci de mirare că preferăm să ne riscăm existența și să pierdem totul decât să fim confrunțați cu acest lucru.

CONDIȚIA – NATURA: Este suficient să frecventăm persoanele de condiție bună pentru a ne da seama de respectul care le este datorat. «Măreția instituției necesită respectarea acesteia» (310/79). Ea determină toate condițiile: meseria, averea, rangul social, apartenența etnică sau religioasă; ea ne sortește să fim soldați sau cizmari, fericiți sau nefericiți, de

condiție joasă sau nobilă, creștini sau musulmani... Tradiția are o influență foarte puternică, astfel că natura dă înapoi, cedează teren și pare să dispară complet. Tradiția conferă atunci drepturi suverane condiției, și nimic nu mai este decis de natură, deși aceasta părea să atribuie fiecărei ființe forma, scopul și normele sale de funcționare; așa se și întâmplă cu toate creaturile, în afară de om, care fie suferă de o gravă lipsă, fie se bucură de un mare privilegiu. «Adevărata natură a omului este pierdută, astfel încât totul devine natură pentru el». Nu există nici un rang la care omul să nu se poată ridica, dar nici vreo înjosire pe care să nu o cunoască. Avantaj sau osândă? Cine poate răspunde? Însă un lucru este cert; în condiția sa actuală, măret și mizerabil în același timp, omul nu are natură proprie.

CORP: Atunci când organizarea socială se destramă atât de mult încât comunitatea este amenințată, iar comunicarea între indivizii preocupați de propria diferență este suspendată, sufletul uman descoperă că este despărțit de trup, de ceea ce îl poate concretiza în cadrul cetății, al speciei și al lumii. Această dezbinare este resimțită cel mai acut în aceste momente de criză. Cum să o putem depăși? Este vorba doar de uniunea dintre suflet și trupul fizic? Cu ce trup trebuie să ne unim pentru a regăsi comuniunea cu trupul de carne, cu trupul social, cu persoana regelui și cu ființa lui Dumnezeu? Pascal se delimitează de curentul mecanic, prin care înțelege fenomenul descendent al unei naturi decăzute sau posibilitatea ei de a se înălța, și creează un organicism inspirat din lecturile sale din operele anticilor și ale lui Montaigne. Ființa vie nu poate fi încadrată în limitele trupului de carne; ea nu poate trăi o viață completă decât dacă face parte, ca membru, dintr-o ființă mai vastă precum cetatea, națiunea, Biserica sau Umanitatea. Nu ne putem uni cu propriul corp decât prin contopirea cu trupul regelui, simbolul națiunii franceze și în același timp făgăduința unei uniuni și mai perfecte, și anume cea prin care devenim membre ale trupului lui Iisus Hristos, în Biserica lui Dumnezeu.

DIGRESIUNE: Analiza și sinteza, ordinul rațiunii și al materiei erau cunoscute. Deși cunoaștem principiile și putem anticipa consecințele sau explica efectele cauzelor, am dori ca cineva să ne conducă de mână prin acest hățiș de probleme. *Manuductio*, spuneau latinii. Ce se întâmplă însă dacă principiul sau menirea unui lucru nu pot fi explicate? Deși îl putem întrezări de departe, nici o cale directă nu ne călăuzește către secretul acestui lucru. Vom alege atunci o scurtătură, ținând piept vânturilor potrivnice și ocolind dificultățile, mergând la întâmplare fără a pierde însă din vedere obiectivul respectiv. Aceasta este metoda digresivă, calea aleasă de învățăcei, dar câteodată și de profesori atunci când publicul nu mai poate urmări o expunere, este soluția preferată de strategi și de apologeti, pe scurt, alternativa aleasă de cei care știu că nu întotdeauna drumul drept e cel mai scurt. Pascal începe ofensiva, bate în retragere, apoi merge mai departe, apoi și mai departe. *Itus et reditus*. Spiritul voia să se slujească de principiu și rațiune. În zadar însă. «Inima are și ea o linie de acțiune. «Aceasta constă mai ales în digresiunea în legătură cu fiecare punct care se referă la scopuri pentru a le dezvălui mereu» (283/298). Astfel,

punctele de vedere se multiplică nu pentru a urmări firul Ariadnei, ci pentru a trasa perimetrul geometric care este chiar rațiunea adevărului.

EU: Personaj al comediei umane, care își joacă rolul pe scena teatrului lumii; este o figură de iluzie. Dacă își aruncă mantia și capa, nu mai rămâne nimic, nimeni. Dacă îi smulgem și ultima mască, omul nu mai are chip. Deoarece nu putem exista prin noi înșine, încercăm să trăim în spiritul celorlalți și încercăm, prin această minciună, să ne transformăm în «centrul a tot». Această pretenție este «tiranică», deoarece provine din propria ființă (455/497); buna-cuviință încearcă în zadar să mascheze nedreptatea acestui demers, iar măreția se străduiește degeaba să ne înșele. Trebuie să admitem că nu sunt decât «calități de împrumut» (323/688). Amorul propriu este, hotărât, «cea mai nedreaptă și mai criminală pasiune pe care ne-o putem imagina» (100/978). Dacă dorim ca ceilalți să nu ne înșele și nici nu vrem să-i respectăm mai mult decât merită, nu este drept să-i înșelăm și să dorim ca ei să ne respecte mai mult decât merităm. Când se va sfârși această deghizare, această ipocrizie? Dacă am porunci măcar unui singur om să-și dezvăluie inima și să se arate așa cum este, nu ar însemna că religia este în căutarea unui «eu» veritabil?

GEOMETRIE – FINEȚE: Dacă principiile sunt palpabile, deducția se desfășoară lin. Metoda cea mai eficace constă în «definirea tuturor termenilor și dovedirea tuturor afirmațiilor» (*Despre spiritul de geometrie*, Lafuma, p. 349 A). Cele două cerințe sunt clare: «Nu trebuie utilizat nici un termen al cărui sens nu poate fi explicat foarte clar. Să nu emitem nici o teorie care nu poate fi demonstrată cu ajutorul adevărilor deja cunoscute» (*op. cit.*, p. 349 A). Însă putem oare defini totul? Se întâmplă adesea să «nu investim lucrurile cu denumiri decât pentru a scurta discursul», iar în acest caz, denumirile sunt doar convenții. Matematica este familiarizată cu acest procedeu, deoarece ea își instituie principiile de care are nevoie; metafizica, în schimb, definește cuvintele considerate primitive prin intermediul celorlalte cuvinte. În această situație este necesar ajutorul naturii pentru a oferi principiile care nu pot fi demonstrate: inima satisface această necesitate. Totuși, deși în cadrul științelor, principiile sunt «atât de vădite, încât este aproape imposibil să nu le observăm», în viață, ele sunt «atât de dezlănate și atât de numeroase», încât este imposibil să nu omitem unele dintre ele (1/512). Atunci este inutil să încercăm a le număra, instituind ordine în mijlocul lor. «Trebuie să cuprindem lucrul dintr-o singură privire, nu prin progrese raționale, cel puțin până la un anumit grad» (*ibid.*). Acesta este «spiritul de finețe», expert în chestiunile de iubire, morală, estetică sau judecată, care nu pot fi deslușite de «spiritul de geometrie».

IMAGINAȚIA: Am fi dorit să o investim cu titlul de regină a facultăților. Ea «dispune de toate, ea creează frumusețea, dreptatea și fericirea, care sunt totul pe lume» (82/44). «Ea își are fericirile ei, nenorocirile ei, bolnavii și sănătoșii ei, bogații și săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să nege rațiunea. Ea suprimă simțurile sau le face să simtă» (*ibid.*). «Fantasticul transcendentă» afirmă că imaginația este originea comună a înțelegerii și a sensibilității, garanția uniunii lor, principiul evaluării lor.

Însă omul nu poate avea două principii constitutive; astfel, imaginația suplinește inima. Închipuirea este însă un fundament amăgitor care deplasează și dezrădăcinează ființa umană lipsită de o natură proprie: «Această putere trufașă, dușmana rațiunii pe care dorește să o controleze și să o domine..., a instituit în om o a doua natură» (82/44). Este o natură de substituție, o paranatură care îi disimulează defectele și care derutează rațiunea, care își datorează rectitudinea principiilor oferite de inimă. Profunzimea ființei a fost înlocuită de o derivă pe «un mediu vast..., unde orice liman de care încercăm să ne agățăm... scapă de încheștarea noastră, ne alunecă printre degete și fuge într-o goană veșnică» (72/199). Infinitul vătămător al imaginației nu poate înlocui singura nemărginire care ni se potrivește.

INIMA: «Comoara fiecărui om este în inima sa», spune Scriptura. Dar unde este inima noastră? Desigur, înlăuntrul ființei umane, în partea cea mai adâncă a sa. Este o rădăcină a ființei de unde se ivește orice forță vitală, de unde iradiază orice lumină și de unde izvorăște dragostea. Este cordonul ombilical care ne leagă de forma inițială, care unește caracterul inerent al ființei noastre cu principiul creator. Această revenire la origini ar trebui să ne dea posibilitatea să ne naștem din nou: «Îți voi da o inimă nouă», mai spune Scriptura. Inima devine astfel locașul lui Dumnezeu, zămislit, nu creat, deoarece prin ea Cuvântul este intrupat. Augustin afirmase deja acest lucru, *interior intimo meo* (Dumnezeu se află înlăuntrul meu), Bernard de Clairvaux afirmă și el identitatea de esență dintre suflet și Cuvânt; misticii renani celebrează «castelul sufletului», turnul înalt care ajunge până la ceruri și care ne ajută să ne unim cu Dumnezeu. Dacă ne referim la trecere, înseamnă că nu ne dăm seama că Dumnezeu se află deja în inima noastră de o veșnicie. În opera pascaliană, inima este locașul lui Dumnezeu, originea coordonatelor spațio-temporale, facultatea principiilor; în consecință, atunci când Dumnezeu tace, inima devine o prăpastie fără fund. Ea reunește înțelegerea și voința și cunoaște pentru că iubește, dar păstrează în sine motivele pentru care iubește. «Înțelegerea binecuvântărilor făgăduite depinde de inimă, care numește bun ceea ce iubește» (631/224). Ferice de cei care primesc de la Dumnezeu religia prin simțăminte inimii, iar astfel convingerea lor este legitimă (282/110).

MĂDULARE CARE GÂNDESC: «A fi un mădular înseamnă a nu dispune de viață, ființă proprie și mișcare decât prin spiritul trupului.» (483/372). Mădularul care este conștient de acest lucru trebuie să se comporte ca atare și să aibă doar o voință conform cu cea a corpului. «Iubind trupul, el se iubește pe sine-insuși, deoarece el există doar în, prin și pentru corp» (*ibid.*). Ce putem spune despre un membru care ar ignora această apartenență și ar duce o viață proprie, inutilă trupului? Ar fi mai bine ca el să fie tăiat decât să-și piardă calitatea de membru. «Trebuie ca fiecare membru să fie gata să piară pentru corp, care este singura rațiune a existenței sale» (476/373). Iată cum putem rezolva problema «republicii creștine». Amorul propriu este cel mai dăunător, adică dragostea pentru sine, ca și cum un mădular ar dori să trăiască doar pentru el însuși, și nu pentru întreg. Nimic

nu este mai tiranic. Trebuie deci să fim membri ai unui întreg, deci «mădularele celorlalți». Aceasta va determina dragostea normală pentru sine. Apostolul Pavel (I *Corinteni*, 12) îi inspiră lui Pascal acest mod de abordare mistic al paradigmei: «Trebuie să ne iubim pentru că suntem un mădular al lui Iisus Hristos; îl iubim pe Iisus Hristos deoarece El este trupul ale cărui mădulare suntem. Toți suntem doar unul» (483/372).

MĂREȚIE – MIZERIE: În opera lui Pascal, gândirea este exprimată prin perechi de antonime, dar contradicția nu dă naștere unei abordări dialectice; ea are mai degrabă o valoare diferențială, care arată amplitudinea omului, ambivalența pornirilor și sentimentelor sale, infinita lui plasticitate și puterea sa de metamorfozare. În același moment, omul poate fi bun și rău, demn și nedemn, măreț și mizerabil. Această problemă este de obicei rezolvată prin instituirea unei scări de valori, o gradare a conduitelor, o ierarhie de demnități: raportându-se la ea, omul găsește o evaluare referitoare la regula jocului socio-politic. Poate că aceasta ar trebui analizată doar prin dubla postulare care, indiferent de rangul în care se situează omul, îl expune Cerului, dar și Infernului. Astfel, nimeni nu este nici prea jos, nici prea sus, deoarece, oricât de jos ne aflăm, avem șansa de a ne ridica, și oricât de sus suntem, putem cădea în orice moment. Măreția și demnitatea nu depind de rang, ci de certitudinea că mai avem încă de urcat. Mizeria nu constă în condiția socială umilă, ci în aversiunea fără de limite și imposibilitatea de a le respecta. Rezultă că mizeria este o măreție găunoasă, iar măreția rezultă din mizerie, căci este o dovadă de măreție dacă ne cunoaștem mizeria (416/122).

RAȚIUNEA: Viața noastră este organizată de două forțe: forța principiilor, care îi conferă un anume curs, și forța consecințelor, care dezvăluie corelațiile existente între fapte. Rațiunea se slujește de geometrie, iar exercitarea ei nu este suspendată de nici un eșec. Inima acoperă defectele discursului; ea are capacitatea de a relansa o sarcină întreruptă, inițiază activitatea, procură materialul, finalitatea, forma și eficiența necesară; pe scurt, ea este facultatea principiilor. Rațiunea este neobosită, chiar dacă edificiul creat nu mai este sigur de propriile baze, în lipsă de origini și consecințe. Trebuie deci să învățăm cum să ne slujim de rațiune: trebuie să «știm să ne îndoim atunci când trebuie, să fim siguri când trebuie și să ne supunem când trebuie» (268/110). Înțelepciunea umană poate fi rezumată în trei cuvinte: «pyrronian, geometru, creștin» (*ibid.*). Dacă nu știm să ordonăm rațiunea în raport cu primele principii, înseamnă că nu suntem capabili să facem uz de ea așa cum se cuvine: «Ea trebuie să simtă sau să se oprească. Ultimul demers al acțiunii constă în a recunoaște că există o infinitate de lucruri care o depășesc; ea este slabă dacă nu poate cunoaște acest lucru» (267/188). Adeverata sa forță provine din conștientizarea propriilor limite; nu trebuie nici să o excludem, dar nici să o transformăm în forță unică (253/283): «Nu există nimic mai conform rațiunii decât această tăgăduire a rațiunii» (272/182).



«Omul este doar o trestie, cea mai firavă din natură, dar este o trestie gânditoare. Nu e necesar ca întreg universul să se înarmeze pentru a-l zdrobi: este de ajuns un abur sau o picătură de apă pentru a-l ucide. Dar chiar dacă universul l-ar zdrobi, omul tot ar fi mai nobil decât ceea ce îl nimiceste, deoarece el știe că moare și este conștient de avantajul pe care universul îl are asupra sa; universul însă nu știe nimic».

Pascal

A spune «gândesc» corespunde cu a spune «exist». Certitudinea de a gândi pe care o am și cea a existenței mele sunt simultane, indisolubile. «Gândesc, deci exist» se enunță cu și mai multă rigoare: «Sunt, deci exist». Dar ce sunt eu?

Descartes

«Omul este doar o trestie, cea mai firavă
din natură, dar este o trestie gânditoare.
Nu e necesar ca întreg universul să se
înarmeze pentru a-l zdrobi: este de ajuns
un abur sau o picătură de apă pentru a-l
ucide. Dar chiar dacă universul l-ar zdrobi,
omul tot ar fi mai nobil decât ceea ce îl ni-
micește, deoarece el știe că moare și este
conștient de avantajul pe care universul îl
are asupra sa; universul însă nu știe nimic».

Pascal

A spune «gândesc» corespunde cu a spune
«exist». Certitudinea de a gândi pe care o
am și cea a existenței mele sunt simultane,
indivizibile. «Gândesc, deci exist» se enunță
cu cea mai multă rigoare: «Sunt, deci exist».
Că eu sunt eu?

Descartes

Lei 36 000

SINTEZE FILOSOFICE - OMUL

Auto Photo Fix II

Self-Opening Tray

Quick Start

7.0 IPM

Black

Print

4.8 IPM

Colour

39 sec.

Colour

Copy

Measured by ISO/IEC 24734, 24735 Annex D standard

SINTEZE FILOSOFICE
OMUL

*Natură și cultură
Arta digresiunii
Conștiința
Limbajul*

François Cavallier
Jean-Paul Ferrand
Philippe Ducat
Pierre Magnard

Colecție coordonată de Jean-Pierre Zarader

Auto Photo Fix II Self-Opening Tray Quick Start Measured by ISO/IEC 24734, 24735 Annex D standards

Black	Colour	Copy
7.0 IPM	4.8 IPM	39 sec.

56 sec. approx.

FINE Cartridge Quick Start Auto Photo Fix II 600x1200dpi

FINE Full photonics technology inkjet Nozzle Engineering ChromaLife 100+

See the box for details. / Pour plus d'informations, voir la boîte. / Weitere Informationen in der Verpackung. / Vedere il riquadro per i dettagli. / Consulte la caja para obtener más detalles.